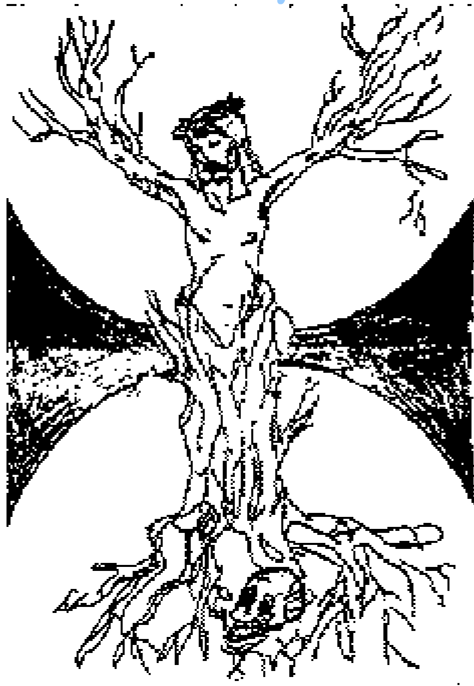
RUDOLF STEINER

CREŞTINISMUL CA FAPT MISTIC ŞI MISTERIILE ANTICHITĂŢII



Traducere - Petru Moga

Op.comp. v.8

CUPRINS

- Cuvînt înainte la cea dea doua ediţie
- Puncte de vedere
- Misteriile şi înţelepciunea lor
- Înţelepţii greci dinaintea lui Platon în lumina înţelepciunii misteriilor
- Platon ca mistic
- Înţelepciunea misteriilor şi mitul
- Înţelepciunea misteriilor egiptene
- Evangheliile
- Minunea săvîrşită cu Lazăr
- Apocalipsa lui Ioan
- Iisus şi fundalul său istoric
- Despre esenţa creştinismului
- Creştinismul şi înţelepciunea păgînă
- Augustin şi Biserica

CUVÎNT ÎNAINTE LA CEA DE A DOUA EDIŢIE

Creştinismul ca fapt mistic este titlul dat de autor acestei scrieri în urmă cu opt ani, cînd a adunat în ea conferinţele pe care le ţinuse în anul 1902. Acest titlu trebuia să releve caracterul deosebit al cărţii. Nu era vorba doar de încercarea de a prezenta din perspectivă istorică conţinutul mistic al creştinismului, ci trebuia înfăţişată apariţia creştinismului din viziunea mistică. La bază se afla ideea că în această apariţie au acţionat realităţi spirituale care pot fi văzute numai printr-o asemenea contemplare. Conţinutul cărţii este singurul care poate justifica faptul că autorul ei numeşte „mistică” nu o viziune care ţine mai mult de cunoştinţe imprecise de provenienţa afectivă decît de „expunerea riguros ştiinţifică”. Căci acesta este sensul în care este înţeleasă astăzi „mistica” ui cercuri largi, fiind, prin urmare, considerată de mulţi ca domeniu al vieţii sufleteşti umane, care nu poate avea nimic a face cu „o veritabilă ştiinţă”. În sensul acestei cărţi însă cuvîntul „mistică” este folosit pentru descrierea unei realităţi spirituale care poate fi cunoscută în esenţa ei numai atunci cînd cunoaşterea provine din izvoarele vieţii spirituale înseşi. Cine respinge un mod de cunoaştere care soarbe din asemenea izvoare nu se va putea apropia de conţinutul acestei cărţi. Numai cel pentru care în „mistică” poate domni claritatea expunerii logice proprie ştiinţei va admite felul mistic în care este înfăţişat aici conţinutul creştinismului ca mistică. Căci ceea ce *importă* este nu numai conţinutul scrierii, ci - şi aceasta înainte de toate - mijloacele gnoseologice prin care a fost dobîndit.

În vremea de azi, mulţi au încă o aversiune violentă faţă de asemenea modalităţi de cunoaştere. Ei le consideră ca fiind în contradicţie cu adevăratul spirit ştiinţific. Şi acesta este cazul nu numai cu aceia care nu vor să admită decît o concepţie despre lume pe care ei o cred aşezată pe solul „unor adevărate cunoştinţe ştiinţifice”, ci şi cu aceia care vor să cerceteze natura creştinismului ca adepţi ai acestuia. Autorul acestei scrieri porneşte de la concepţia potrivit căreia cuceririle ştiinţelor naturii din zilele noastre cer ridicarea la adevărata mistică. Această concepţie poate arăta că o altă atitudine faţă de cunoaştere vine chiar în contradicţie cu tot ceea ce oferă aceste cuceriri ale ştiinţelor naturii. Realităţile ştiinţelor naturii nu pot fi cuprinse prin acele modalităţi de cunoaştere, pe care ar dori să le folosească mulţi din cei care se consideră situaţi pe temelia sigură a acestor ştiinţe.

Numai cel care poate recunoaşte că aprecierea pe deplin corectă a minunatelor noastre cunoştinţe de astăzi despre natură este compatibilă cu adevărata mistică, numai acela nu va respinge această carte.

Prin ceea ce este numit aici „cunoaştere mistică” se va arăta în carte cum izvorul creştinismului şi-a creat premizele în misteriile perioadei precreştine. În această „mistică precreştină” este dat solul în care creştinismul se dezvoltă ca un germene de sine stătător. Acest punct de vedere face posibilă înţelegerea creştinismului în esenţa sa de sine stătătoare, cu toate că se urmăreşte dezvoltarea sa din mistica precreştină. Nesocotind acest punct de vedere, poţi foarte uşor să nu realizezi această autonomie, deoarece îţi închipui că creştinismul n-a făcut decît să dezvolte mai departe ceea ce exista deja în mistica precreştină. În această greşeală cad multe concepţii actuale, care compară conţinutul creştinismului cu concepţiile precreştine şi apoi cred că cele creştine ar fi numai o perfecţionare a celor precreştine. Cartea de faţă vrea să arate că creştinismul presupune mistica de altădată, după cum germenul plantei îşi presupune solul. Prin cunoaşterea felului cum a apărut, ea vrea să sublinieze şi nicidecum să pună în umbră originalitatea esenţei creştinismului.

Autorul poate menţiona cu profundă satisfacţie că, prezentînd astfel „esenţa creştinismului”, el şi-a atras recunoaşterea unei personalităţi care, prin importantele sale scrieri asupra vieţii spirituale a omenirii, a îmbogăţit în sensul cel mai adînc cultura timpului nostru. Edouard Schuré [Eduard Şiure], autorul *Marilor iniţiaţi*, a fost în asemenea măsură de

acord cu punctele de vedere ale acestei cărţi, încît s-a îngrijit el însuşi de traducerea ei în limba franceză (sub titlul: *Le mystère chrétien et les mystères antiques*). Amintim în plus ca un simptom al nevoii resimţite în prezent de a înţelege esenţa creştinismului în sensul acestei cărţi, că prima ediţie este tradusă, în afara limbii franceze, şi în alte limbi europene. La pregătirea acestei a doua ediţii, autorul n-a considerat necesar să opereze modificări esenţiale în prima ediţie. În schimb, vom găsi în cea de acum, dezvoltate mai amplu, idei expuse în urmă cu opt ani. De asemenea, el a căutat ca unele lucruri să fie exprimate mai exact şi mai amănunţit decît a fost posibil la vremea respectivă. Din păcate, autorul s-a văzut silit de nenumăratele sale preocupări să lase mult timp să se scurgă între momentul epuizării primei ediţii şi apariţia acestei a doua ediţii.

Scris în mai 1910

Rudolf Steiner

PUNCTE DE VEDERE

Gîndirea marcată de ştiinţele naturii a influenţat profund viaţa spirituală modernă. Este din ce în ce mai greu să vorbeşti despre nevoile spirituale, despre „viaţa sufletului”, fără a te confrunta cu reprezentările şi cunoştinţele ştiinţelor naturii. Desigur, există încă mulţi oameni care-şi satisfac aceste trebuinţe fără a îngădui ca viaţa lor spirituală să fie tulburată de curentul impus de ştiinţele naturii. Cei care simt însă pulsul timpului nu pot aparţine acestei categorii. Minţile îşi însuşesc cu iuţeală crescîndă ideile provenite din cunoaşterea naturii, iar inimile se supun, chiar dacă fără prea mult zel, chiar dacă, adeseori, fără curaj şi şovăitoare. Nu e vorba doar de *numărul* celor care sînt cîştigaţi, ci de faptul că gîndirii ştiinţifice îi este inerentă o forţă care-i insuflă celui care o cercetează convingerea că această gîndire conţine ceva, pe lîngă care o concepţie actuală despre lume nu poate trece fără să se îmbogăţească cu impresii de mare importanţă. Anumite vicii ale acestei gîndiri *obligii* la o îndreptăţită respingere a reprezentărilor ei. Nu poţi rămîne însă prizonierul unei asemenea atitudini într-o epocă în care cercuri largi se interesează de acest mod de gîndire şi sînt atrase de el ca de o putere magică. Nu se schimbă nimic prin faptul că diferite personalităţi înţeleg că ştiinţa adevărată a depăşit „de mult” prin ea însăşi „înţelepciunea plată despre forţă şi materie” a materialismului. Mult mai demni de luat în consideraţie par să fie cei care declară cu îndrăzneală: reprezentările ştiinţifice sînt cele pe care trebuie construită şi o nouă religie. Chiar dacă asemenea oameni îi apar celui care cunoaşte interesele spirituale mai adînci ale omenirii ca fiind plaţi şi superficiali, el trebuie totuşi să ţină seama de ei; căci spre ei se îndreaptă atenţia prezentului şi există temeiuri de a considera că în viitorul cel mai apropiat se vor bucura de tot mai multă atenţie. Şi mai sînt unii care trebuie luaţi în consideraţie şi anume cei care au rămas cu interese” le inimii lor în urma celor ale capetelor lor. Aceştia sînt cei cărora puterea lor de înţelegere nu le permite să se sustragă reprezentărilor ştiinţifice. Ei sînt striviţi sub greutatea argumentelor. Dar nevoile religioase ale sufletului lor nu pot fi satisfăcute de aceste reprezentări, care dau şi o perspectivă prea dezolanta. Trebuie oare ca sufletul omenesc sa se extazieze în fala culmilor Frumosului, Adevărului şi Binelui, pentru ca de fiecare dată, la sfîrşit, să fie aruncat în nefiinţă ca un balon de spumă umflat de creierul material? Este o senzaţie care apasă asupra multora ca un coşmar. Dar şi reprezentările ştiinţifice apasă asupra lor, impunîndu-se cu o puternică forţă autoritară. Asemenea oameni, atît timp cît pot s-o facă, par a fi orbi în faţa conflictului din sufletul lor. Ba chiar se consolează spunînd că, în asemenea lucruri, sufletului omenesc i-ar fi refuzată o claritate deplină. Ei gîndesc ştiinţific, cîtă vreme le-o cer experienţa simţurilor şi logica raţiunii; ei îşi păstrează însă simţămintele lor religioase dobîndite prin educaţie şi rămîn, cu cea mai mare plăcere, într-o obscuritate care le înceţoşează mintea în legătură cu acele lucruri. Nu au curajul să răzbată spre limpezime.

Nu mai încape astfel nici o îndoială: modul de gîndire naturalist-ştiinţific este cea mai puternică forţă din viaţa spirituală a epocii moderne. Iar cine vorbeşte despre interesele spirituale ale omenirii nu are voie să treacă nepăsător pe lîngă acest fel de gîndire. Dar tot atît de neîndoios este şi faptul că modul în care această gîndire satisface în primul rînd nevoile spirituale este superficial şi plat. Ar fi dezolant dacă acest mod ar fi cel corect. Sau n-ar fi oare umilitor, dacă ar trebui să fii de acord cu cineva care spune: „Gîndul este o formă a forţei. *Mergem* cu ajutorul aceleiaşi forţe cu care *gîndim.* Omul este un organism, care transformă diferite forme ale forţei în forţă a gîndului, un organism pe care îl menţinem în activitate cu ajutorul a ceea ce numim «hrană» şi cu ajutorul căruia producem ceea ce numim gînduri. Ce proces chimic minunat este acela care a putut să transforme o simplă cantitate de hrană în divina tragedie a lui Hamlet?” Aceste lucruri sînt scrise într-o broşură a lui Robert G.

Ingersoll ce poartă titlul *Amurgul modern al zeilor.*[*] Faptul că asemenea gînduri, atunci cînd sînt exprimate de unul sau de altul, pot găsi în afară un slab ecou este absolut indiferent. Important este că nenumăraţi oameni se văd constrînşi prin felul de gîndire ştiinţific să se situeze faţă de fenomenele lumii în sensul frazelor de mai sus, chiar dacă lor li se pare că n-o fac.

Aceste lucruri ar fi desigur dezolante, dacă însăşi ştiinţa naturii ar constrînge la mărturisirea de credinţă, pe care o propovăduiesc mulţi din profeţii ei mai noi. Cel mai dezolant ar fi pentru cel pe care conţinutul acestei ştiinţe a naturii 1-a condus la convingerea că pe tărîmul naturii modul ei de gîndire este valabil, metodele ei sînt de nezdruncinat. Căci un asemenea om trebuie să-şi spună: oamenii n-au decît să se certe încă mult în legătură cu tot felul de probleme; pot fi scrise volume peste volume, pot fi adunate observaţii peste observaţii în legătură cu „lupta pentru existenţă" şi lipsa ei de importanţă, în legătură cu „atotputernicia" sau „neputinţa" „selecţiei naturale": ştiinţa naturii însăşi se mişcă într-o direcţie care, înăuntrul anumitor graniţe, trebuie să găsească adeziune într-un grad tot mai înalt.[†]

Sînt însă cerinţele ştiinţelor naturii într-adevăr acelea de care vorbesc cîţiva din reprezentanţii lor? Că nu sînt, o demonstrează însăşi comportarea acestor reprezentanţi. Această comportare a lor în domeniul propriu nu este asemenea cu cea pe care mulţi o descriu şi o reclamă pentru alte domenii. Sau ar fi realizat oare vreodată Darwin şi Ernst Haeckel marile lor descoperiri pe tărîmul evoluţiei vieţii dacă, în loc să observe viaţa şi structura fiinţelor vii, s-ar fi închis în laborator ca să facă experienţe chimice pe o bucata de ţesut tăiată dintr-un organism? Ar fi putut Lyell să-şi reprezinte evoluţia scoarţei Pămîntului, dacă n-ar fi cercetat straturile Pămîntului şi conţinutul lor, ci s-ar fi mărginit să examineze nenumărate pietre după proprietăţile lor chimice? Să mergem dar într-adevăr pe urmele acestor cercetători, care se vădesc figuri monumentale în evoluţia modernă a ştiinţei! Ne vom comporta deci în domeniile superioare ale vieţii spirituale aşa cum s-au comportat ei în cîmpul observării naturii. Nu vom crede deci că a fost sesizată esenţa „divinei" tragedii a lui Hamlet atunci cînd se spune: un minunat proces chimic a transformat o cantitate de hrană în această tragedie. Vom crede acest lucru tot atît de puţin ca un cercetător oarecare al naturii care poate crede cu toată seriozitatea că a înţeles rolul căldurii în evoluţia Pămîntului, dacă i-a studiat acţiunea asupra sulfului în retorta chimică. El nu încearcă să înţeleagă structura creierului omenesc luînd o bucăţică din cap şi analizînd felul cum acţionează asupra ei un alcalin, ci întrebîndu-se cum s-a format el în decursul evoluţiei din organele vietăţilor inferioare.

Este deci totuşi adevărat: cel care cercetează esenţa spiritului are doar de învăţat de la ştiinţele naturii. Doar că el trebuie s-o facă într-adevăr aşa cum o fac acestea. Nu numai că nu are voie să se lase indus în eroare de ceea ce vor să-i prescrie anumiţi reprezentanţi ai ştiinţelor naturii. El trebuie să cerceteze în domeniul spiritual aşa cum cercetează ei în cel

[*]Cuvintele lui Ingersoll sînt redate în acest loc al cărţii nu numai cu referire la oamenii care le redau textual drept convingere a lor. Nu sînt mulţi cei care vor face acest lucru, şi totuşi ei au asemenea reprezentări despre fenomenele din natură şi despre om, încît, dacă ar fi într-adevăr consecvenţi, ar trebui să ajungă la aceste cuvinte. Nu este vorba de ceea ce cineva exprimă teoretic drept convingere a lui, ci de faptul dacă această convingere decurge într-adevăr din întregul său fel de a gîndi. Se prea poate ca cineva chiar să deteste cuvintele de mai sus sau să le găsească ridicole: dacă el, fără să se ridice la substraturile spirituale ale fenomenelor din natură, îşi elaborează o explicaţie care ţine seamă doar de cele exterioare, atunci celălalt, ca urmare logică, va face din aceasta o filosofie materialistă.

[†]Din realităţile cărora li se aplică în prezent lozincile „lupta pentru existenţă", „atotputernicia selecţiei naturale" ş.a.m.d., celui care poate percepe corect îi grăieşte cu tărie „spiritul naturii". Nu însă din *opiniile* pe care ştiinţa şi le formează astăzi în această privinţă. În primul caz se află ca temei faptul că ştiinţele naturii vor ţine de cercuri tot mai largi. Din cel de-al doilea caz urmează că părerile ştiinţei n-ar trebui luate ca şi cînd ele ar ţine în mod necesar de cunoaşterea faptelor. Posibilitatea de a fi ispitit spre ultimul /caz/ este însă, în prezent, nemărginit de mare.

fizic; nu trebuie să preia însă părerile pe care aceştia, derutaţi de însuşi felul lor de a gîndi, şi le formează intr-un mod pur fizic despre lumea spirituală.

Procedezi în sensul ştiinţelor naturii numai dacă analizezi evoluţia spirituală a omului tot atît de nepărtinitor ca cercetătorul naturii care observă lumea simţurilor. Eşti condus atunci, fără îndoială, pe tărîmul vieţii spirituale, spre un mod de cercetare care se deosebeşte de cel pur ştiinţific aşa cum cel geologic se deosebeşte de cel pur fizic, aşa cum analiza evoluţiei vieţii se deosebeşte de studierea legilor pur chimice. Eşti condus spre metode superioare care, ce-i drept, nu pot fi cele ştiinţifice, dar care totuşi sînt alcătuite pe de-a-ntregul în spiritul acestora. În felul acesta, unele concepţii unilaterale ale cercetării naturii vor putea fi modificate sau corectate de un alt punct de vedere, ceea ce înseamnă doar o continuare a ştiinţelor naturii; nu se păcătuieşte împotriva lor. Asemenea metode sînt singurele care ne pot într-adevăr ajuta să pătrundem în dezvoltări spirituale, cum e cea a creştinismului sau a altor lumi de reprezentări religioase. Cine foloseşte asemenea metode poate provoca dezacordul unor personalităţi care cred că gîndesc ştiinţific: el ştie însă că se află în deplină concordanţă cu un mod de reprezentare cu adevărat ştiinţific.

Cercetătorul de asemenea factură trebuie să se ridice şi deasupra examinării pur istorice a documentelor vieţii spirituale. Trebuie s-o facă tocmai din cauza convingerilor sale dobîndite din observarea evenimentelor naturale. Pentru expunerea unei legi chimice descrierea retortelor, vaselor şi pensetelor care au contribuit la descoperirea legii contează prea puţin. Dar exact tot atît de mult sau tot atît de puţin contează în prezentarea genezei creştinismului stabilirea acelor izvoare istorice din care s-a inspirat evanghelistul Luca; sau din care a apărut „revelaţia tainică” a lui Ioan.* „Istoria” poate fi deci doar anticamera cercetării propriu-zise. Dacă vrei să afli ceva despre reprezentările dominante din scrierile lui Moise sau din tradiţiile miştilor greci, nu urmăreşti apariţia istorică a documentelor. Reprezentările despre care este vorba şi-au găsit în aceste documente doar o expresie exterioară. Naturalistul care vrea să cerceteze natura „omului” nu urmăreşte cum a apărut *cuvîntul* „om” şi cum s-a dezvoltat mai departe în limbă. El se preocupă de obiect, nu de cuvîntul în care obiectul îşi găseşte expresia. In viaţa spirituală va trebui să ne preocupăm de spirit şi nu de documentele sale exterioare.

*Din asemenea observaţii, cum este cea referitoare la sursele de informaţie ale lui Luca ş.a.m.d., nu trebuie conchis că cercetarea pur istorică ai fi subapreciată de autorul acestei cărţi. Nu acesta este cazul. Ea este pe deplin îndreptăţită, doar că n-ar trebui să fie intolerantă faţă de felul de reprezentare care pleacă de la punctele de vedere spirituale. În această carte nu se dă importanţă faptului de a aduce în orice împrejurare citate despre tot ceea ce este posibil; dar cel care *vrea* poate pe deplin să vadă că o apreciere *generală*, cu adevărat nepărtinitoare, nu va găsi cele spuse aici niciodată în contradicţie cu cele constatate într-adevăr istoric. Desigur, cine nu vrea să fie universal, ci consideră o teorie sau alta drept ceea ce „s-a” stabilit ca lucru cert, poate găsi că afirmaţiile acestei cărţi „nu se lasă urmărite” din punctul de vedere „ştiinţific”, ci sînt „fără nici o bază obiectivă”.

MISTERIILE ŞI ÎNŢELEPCIUNEA LOR

Ceva ca un văl tainic este aşternut asupra felului cum, în vechile culturi, îşi satisfăceau nevoile spirituale cei care năzuiau spre o viaţă religioasă şi de cunoaştere mai profundă decît cea pe care o puteau oferi religiile populare. Dacă mergem pe urmele satisfacerii unor asemenea nevoi, ajungem în bezna unor culte enigmatice. Fiecare personalitate care găseşte o asemenea satisfacere scapă pentru o vreme observaţiei noastre. Vedem mai întîi cum religiile populare nu-i pot da ceea ce caută inima sa. Ea recunoaşte zeii, dar ştie că marile enigme ale existenţei nu se dezvăluie în concepţiile obişnuite despre zei. O asemenea personalitate caută înţelepciunea, pe care o păzeşte cu grijă o comunitate de înţelepţi-preoţi. Ea caută la această comunitate un refugiu pentru sufletul său năzuitor. Dacă înţelepţii găsesc că este matură, o conduc - într-un mod care scapă privirii celui din afară - din treaptă în treaptă, spre o înţelegere superioară. Ceea ce se petrece acum cu ea rămîne ascuns celor neiniţiaţi. Pentru o vreme ea pare cu totul smulsă din lumea pămîntească şi transpusă într-o lume tainică. - Şi cînd este redată luminii zilei, înaintea noastră se află o altă personalitate, complet schimbată. O personalitate care nu găseşte cuvinte destul de înalte pentru a exprima cît de important a fost pentru ea ceea ce a trăit. Are impresia, şi nu numai în sens figurat, ci şi în sensul unei foarte înalte realităţi, că a trecut prin moarte şi s-a deşteptat la o viaţă nouă, superioară. Şi este convinsă că cine n-a trăit ceva asemănător nu-i poate înţelege corect cuvintele.

Este vorba de persoanele iniţiate în misterii, în acel tainic conţinut sapienţial, care era refuzat poporului şi care arunca lumină asupra celor mai înalte probleme. Alături de religia populară exista această „tainică” religie a celor aleşi. Obîrşia ei se pierde pentru privirea noastră istorică în negura obîrşiei popoarelor. O aflăm pretutindeni la vechile popoare, în măsura în care putem dobîndi o înţelegere a acestor lucruri. Înţelepţii acestor popoare vorbesc cu cea mai mare veneraţie despre misterii. - Ce era învăluit în ele? Şi ce dezvăluiau ele celui iniţiat?

Caracterul enigmatic al apariţiei lor sporeşte cînd afli că, în acelaşi timp, misteriile erau considerate de antici drept ceva primejdios. Drumul spre tainele existenţei ducea printr-o lume plină de grozăvii. Şi vai de cel care voia, nevrednic fiind, să ajungă la ele. - Nu exista o crimă mai mare decît „a trăda” unui neiniţiat tainele. „Trădătorul” era pedepsit cu moartea şi confiscarea bunurilor. Se ştie că poetul Eshil a fost acuzat de a fi adus pe scenă cîteva din misterii. El a putut scăpa de moarte numai prin fuga sa la altarul lui Dionysos şi prin confirmarea juridică a faptului că nu era iniţiat.

Este elocvent, dar şi echivoc, ceea ce spun anticii despre aceste taine. Iniţiatul este convins că el păcătuieşte spunînd ceea ce ştie şi că, de asemenea, neiniţiatul păcătuieşte ascultînd. Plutarh vorbeşte despre groaza celor ce aspirau la iniţiere şi aseamănă starea acestora cu pregătirea pentru moarte. Iniţierile trebuiau să fie precedate de un regim de viaţă deosebit. Acesta era în aşa fel alcătuit, încît să aducă viaţa simţurilor sub stăpînirea spiritului. Posturile, viaţa solitară, mortificările şi anumite exerciţii spirituale trebuiau să slujească atingerii acestui ţel. Lucrurile de care omul se ataşează în viaţa obişnuită trebuiau să-şi piardă pentru el orice valoare. Întreaga lui viaţă senzorială şi afectivă trebuia să capete o altă direcţie. - Nu te poţi îndoi de sensul unor asemenea exerciţii şi probe. Înţelepciunea de care urma să aibă parte viitorul iniţiat putea vădi o bună înrîurire asupra sufletului său numai dacă mai înainte el îşi transformase lumea senzorială inferioară. Era introdus în viaţa spiritului. Trebuia să privească o lume superioară. Fără exerciţii şi probe anterioare el nu putea intra în nici o relaţie cu ea. Această relaţie era esenţialul. Cine vrea să gîndească în mod corect asupra acestor lucruri trebuie să aibă experienţa realităţilor intime ale vieţii cognitive. El trebuie să simtă că există două feluri de raportări, foarte deosebite între ele, la ceea ce oferă cunoaşterea supremă. - Mai întîi, pentru om este *reală* lumea care-l înconjoară. El îi pipăie, îi aude şi îi

vede procesele. O numeşte reală pentru că o percepe cu simţurile sale. Şi cugetă asupra ei pentru a-şi lămuri corelaţiile ei. - Dimpotrivă, ceea ce se înalţă în sufletul său nu este la început pentru el, în acelaşi sens, o realitate. Sînt doar „simple" gînduri şi idei. În ele vede cel mult *imagini* ale realităţii sensibile. Ele însele n-au nici o realitate. Căci nu le poţi pipăi; nu le poţi auzi şi vedea.

Mai există şi un alt raport faţă de lume. Cine se cramponează de felul de realitate pe care tocmai 1-am descris cu greu va înţelege acest raport. Pentru anumiţi oameni, el survine într-unul din momentele vieţii lor. Pentru ei, întregul raport faţă de lume se răstoarnă. Ei consideră cu adevărat reale plăsmuirile care apar în viaţa spirituală a sufletului lor. Iar celor auzite, pipăite şi văzute prin simţuri le atribuie doar o realitate de un fel inferior. Ei ştiu că nu pot *dovedi* ceea ce spun. Ştiu că pot doar *povesti* despre noile lor experienţe. Şi că, prin povestirile lor, se situează faţă de ceilalţi la fel ca văzătorul care-i vorbeşte orbului din naştere despre percepţiile sale vizuale. Ei îşi comunică trăirile lăuntrice cu încrederea că în jurul lor există alţii, al cailor ochi spiritual, ce-i drept, este încă închis, dar a căror înţelegere bazata pe gîndire poate fi înlesnită prin forţa celor comunicate. Căci ei cred în omenire şi vor să fie deschizători de ochi spirituali. Ei pot doar să ofere fructele pe care însuşi spiritul lor le-a cules; dacă şi celălalt le vede sau nu, aceasta depinde. de faptul că el are sau nu puterea de a înţelege cele văzute de un ochi spiritual. - In om este ceva care mai întîi îl împiedică să vadă cu ochiul spiritual. La început, el nici nu există pentru acesta. El este ceea ce îl fac să fie simţurile sale, iar raţiunea sa este doar tălmăcitorul şi judecătorul simţurilor sale. Aceste simţuri şi-ar împlini prost misiunea *lor*, dacă nu s-ar întemeia pe fidelitatea şi siguranţa mărturiilor lor. Ar fi un ochi rău acela care n-ar susţine, din punctul său de vedere, realitatea absolută a percepţiilor sale vizuale. În ceea ce-1 priveşte, ochiul are dreptate. Şi nu-şi pierde dreptatea sa nici prin ochiul spiritual. Acest ochi spiritual nu face decît să ne ajute a privi într-o lumină superioară lucrurile ochiului sensibil.* Nu vom contesta nimic din ceea ce a văzut ochiul sensibil. Din cele văzute radiază însă o strălucire nouă, pe care înainte n-o vedeam. Şi ştim atunci că, la început, am văzut doar o realitate inferioară. Aceeaşi realitate o vedem şi de acum înainte; o vedem însă scăldată în ceva superior, în spirit. Acum este important să percepem şi să simţim ceea ce vedem. Cine are simţiri şi sentimente *vii* numai pentru cele senzoriale, acela vede în cele superioare o fata morgana, o „simplă" plăsmuire a fanteziei. Căci sentimentele sale sînt orientate numai spre cele sensibile. Apucă în gol, dacă vrea să prindă plăsmuirile spiritului. Acestea se retrag din faţa lui, atunci cînd vrea să le atingă. Sînt doar „simple" gînduri. El le gîndeşte; nu *trăieşte* în ele. Pentru el sînt simple imagini, mai ireale decît nişte visuri fugare. Cînd el le opune realitatea sa, acestea i se înfăţişează ca nişte plăsmuiri de spumă; dispar în faţa realităţii masive, solid construite în sine, despre care îi comunică simţurile sale. - Alta este situaţia cu cel care şi-a schimbat sentimentele faţă de realitate. Pentru el această realitate şi-a pierdut stabilitatea absolută, valoarea necondiţionată. Simţurile şi sentimentele sale nu trebuie să se tocească. Ele încep însă a se îndoi de autoritatea lor necondiţionata; lasă spaţiu liber pentru altceva. Lumea spiritului începe să însufleţească acest spaţiu.

Aici rezidă o posibilitate ce poate fi îngrozitoare. Este aceea ca omul să-şi piardă sentimentele pentru realitatea nemijlocită fără ca alta nouă să se deschidă în faţa lui. E ca şi cum ar pluti în gol. El se simte ca şi cum ar fi murit. Vechile valori s-au prăbuşit, dar nu i s-au arătat altele noi. Atunci, pentru el lumea şi omul nu mai există. - Aceasta nu este însă doar o simplă posibilitate. Pentru oricine vrea să ajungă la cunoaşterea superioară, ea devine odată realitate. El ajunge acolo unde spiritul îi declară ca orice viaţă este moarte. El nu mai este

*S-a spus mai sus că aceia, ai căror ochi spirituali s-au deschis pot *privi* în domeniul lumii spirituale. Din aceasta n-ar trebui să se tragă concluzia că o judecată plină de înţelegere asupra rezultatelor iniţiatului poate avea doar cel care are el însuşi „ochi spirituali". Aceştia ţin doar de cercetare; dacă cele cercetate sînt comunicate, le poate înţelege *oricine* lasă să vorbească raţiunea sa şi simţul său imparţial pentru adevăr. Un astfel de om poate aplica şi în viaţă aceste rezultate şi poate culege satisfacţii de pe urma lor, fără ca el însuşi să aibă deja „ochi spirituali".

atunci în lume. El este *dedesubtul* lumii - pe tărîmul de jos. El săvîrşeşte coborîrea în infern. Ferice de el dacă acum nu se scufundă. Căci înaintea lui se deschide o nouă lume. Nu are decît să dispară sau să stea în faţa lui însuşi ca om nou, transformat. În cazul din urmă, în faţa lui stă un soare nou, un pămînt nou. Pentru el întreaga lume s-a născut din nou din focul spiritual.

Aşa descriu iniţiaţii ceea ce au făcut misteriile din ei. Menip povesteşte că s-ar fi dus la Babilon ca să fie condus în infern, apoi adus înapoi de către urmaşii lui Zoroastru. E1 spune că în călătoriile sale ar fi înotat prin apa cea mare; că ar fi trecut prin foc şi gheaţă. Aflăm de la mişti că s-ar fi înspăimîntat la vederea săbiei trase şi că atunci a curs sînge. Asemenea cuvinte le înţelegem dacă ştim locurile de trecere de la cunoaşterea inferioară la cea superioară. Am simţit noi înşine cum orice materie solidă, cum toate cele sensibile s-au topit devenind apă; am pierdut de sub picioare orice teren sigur. Tot ceea ce înainte simţisem ca viu fusese ucis. Cum trece sabia prin trupul cald, aşa a trecut spiritul prin întreaga viaţă senzorială; am văzui curgînd sîngele lumii sensibile.

Dar s-a ivit o nouă viaţa. Ne-am înălţat din lumea de jos. Despre aceasta ne vorbeşte oratorul Aristide. „Credeam ca-1 ating pe Zeu, că-i simt apropierea şi eram între veghe şi somn; spiritul meu era nespus de uşor, aşa cum nici un om, care nu este «iniţiat», n-o poate spune şi-nţelege.” Această nouă existenţă nu este supusă legilor vieţii inferioare. Trecerea şi devenirea n-o ating. Se poate vorbi mult despre veşnic; acela care nu înţelege prin veşnic ceea ce descriu ceilalţi, *după* coborîrea în infern, acela rosteşte vorbe goale. Iniţiaţii au o concepţie nouă despre viaţă şi moarte. Abia acum consideră ei că sînt îndreptăţiţi să vorbească despre nemurire. Ei ştiu că cei care, fără cunoaşterea acelora care vorbesc despre nemurire, iniţiaţi fiind, se referă la aceasta, spun despre ea ceva ce nu pricepi. Neiniţiatul atribuie nemurirea unui lucru supus legilor devenirii şi trecerii. - Miştii nu voiau să dobîndească doar o simplă *convingere* despre veşnicia sîmburelui vieţii. În concepţia misteriilor o asemenea convingere nu ar fi avut nici o valoare. Căci, potrivit unei asemenea concepţii, în neiniţiat veşnicul nu există deloc în chip viu. Dacă ar vorbi despre ceva veşnic, ar vorbi despre un nimic. Ceea ce caută miştii este mai degrabă acest veşnic însuşi. Mai întîi ei trebuie să deştepte în ei veşnicul; de-abia apoi pot să vorbească despre el. De aceea, pentru ei, are o realitate deplină asprul cuvînt al lui Platon că cel neiniţiat se cufundă în mlaştină; şi că în veşnicie pătrunde doar acela care a trăit o viaţă mistică. Numai astfel pot fi înţelese cuvintele acestui fragment din Sofocle: „O, de trei ori fericiţi sînt acei muritori care după ce au contemplat aceste misterii au plecat la Hades; numai ei vor putea trăi; pentru ceilalţi totul va fi suferinţă.”

Vorbind despre misterii, nu descriem deci nişte *primejdii*? Nu i se răpeşte oare fericirea, un bun al vieţii de cel mai mare preţ, celui condus la poarta infernului? Înspăimîntătoare este responsabilitatea cu care te încarci. Şi totuşi: ne este oare îngăduit să ne sustragem acestei responsabilităţi? Acestea erau întrebările pe care avea să şi le pună iniţiatul. El era de părere că simţirea comună se raportează la ştiinţa sa, precum întunericul la lumină. În acest întuneric sălăşluieşte însă o fericire nevinovată. Părerea miştilor era că în această fericire nu ai voie să te amesteci nelegiuit. Căci ce-ar fi fost dacă mistul şi-ar fi „trădat” taina? Ar fi rostit cuvinte, nimic altceva decît cuvinte. Nicăieri senzaţiile şi sentimentele n-ar fi putut extrage din aceste cuvinte spiritul. Pentru aceasta ar fi fost nevoie de o pregătire, de exerciţii şi probe, de o transformare totală în viaţa simţurilor. Fără toate acestea, ascultătorul ar fi fost aruncat în nimicnicie, în neant. I s-ar fi luat ceea ce era fericirea lui; şi nu i s-ar fi putut da în schimb nimic. Ba chiar nici nu i s-ar fi putut lua ceva. Căci viaţa lui senzorială nu putea fi schimbată prin simple cuvinte. El ar fi putut simţi, ar fi putut *trăi* drept realitate numai lucrurile percepute de simţurile sale. Nu i s-ar fi putut da decît o *presimţire* îngrozitoare, de natură să distrugă viaţa. O asemenea faptă ar fi trebuit sa fie considerată crimă. Acest lucru nu mai poate fi pe deplin valabil pentru felul în care este dobîndită astăzi cunoaşterea spirituală. Aceasta poate fi conceptual înţeleasă, deoarece omenirea modernă are o capacitate de a forma

concepte, care lipsea celei vechi. Astăzi pot exista oameni cu o cunoaştere a lumii spirituale dobîndită prin trăire proprie; şi faţă-n faţă cu ei pot sta alţii, care înţeleg raţional cele trăite de cei dintîi. Înainte, omenirea nu avea o asemenea capacitate de a forma concepte.

Înţelepciunea misteriilor este aidoma unei plante de seră, care trebuie îngrijită cu cea mai mare atenţie în izolare. Cine o transpune în ambianţa concepţiilor cotidiene o expune unui suflu de viaţă în care ea nu se poate dezvolta. Judecata caustică a logicii şi mentalităţii ştiinţifice moderne o distruge. Să ne dezbărăm deci pentru o vreme de întreaga educaţie, pe care ne-au făcut-o microscopul, telescopul şi felul de gîndire al ştiinţelor naturii; să ne curăţim mîinile neîndemînatice, care s-au ocupat prea mult cu disecţii şi experimentări, ca să putem păşi în templul curat al misteriilor. Pentru aceasta avem nevoie de candoare adevărată.*

Pentru mist importantă este în primul rînd dispoziţia cu care el se apropie de ceea ce simte ca fiind Prea-Înaltul, răspunsul la întrebările enigmă ale existenţei. Tocmai în vremea noastră, cînd oamenii vor să accepte drept cunoaştere numai pe cea grosolan-ştiinţifică, este greu de crezut că în lucrurile superioare contează dispoziţia sufletească. Cunoaşterea devine astfel o chestiune intimă a personalităţii. Dar aşa şi este ea pentru mist. Spuneţi-i cuiva dezlegarea enigmei lumii! Daţi-i-o de-a gata! Mistul va găsi că totul este vorbă goală, dacă personalitatea nu priveşte corect această dezlegare. Această rezolvare nu-i nimic; ea dispare, dacă simţirea nu este cuprinsă de acel foc deosebit, care este necesar. Îţi iese în cale o divinitate! Ea este totul sau nimic. Este nimic, cînd o întîmpini cu dispoziţia pe care o ai pentru lucrurile de toate zilele. Este totul, cînd eşti pregătit, dispus sufleteşte pentru ea. Ceea ce ea este pentru sine e un lucru care nu te priveşte; dacă ea te lasă cum eşti sau dacă face din tine un alt om: iată ce contează. Aceasta depinde însă exclusiv de tine. Prin educare, prin dezvoltarea celor mai intime forţe ale personalităţii trebuia să te fi pregătit, pentru ca în tine să se aprindă, să se descătuşeze ceea ce poate face o divinitate. Este vorba de felul în care primeşti ce ţi se oferă. Plutarh ne-a vorbit despre această educaţie; el ne-a povestit despre salutul pe care mistul îl adresează Divinităţii care-i apare înainte: „Căci Zeul salută deopotrivă pe fiecare dintre noi, care se apropie de el, îl salută cu: «Cunoaşte-te pe tine însuţi», ceea ce nu este, desigur, cu nimic mai prejos decît salutul obişnuit: «te salut». La aceasta răspundem însă Divinităţii cu cuvintele: «Tu eşti», aducîndu-i astfel salutul *existenţei*, ca salut adevărat, originar şi singurul ce i se cuvine. - Căci aici noi nu avem, de fapt, nici o contribuţie la această existenţă, ci orice natură muritoare, aflîndu-se la mijloc, între naştere şi dispariţie, arată din sine însăşi doar o aparenţă, o slabă şi nesigură imagine; dacă încercăm acum s-o cuprindem cu raţiunea, se întîmplă precum cu apa comprimată puternic, ce îngheaţă prin presiune şi comprimare, nimicind ceea ce este cuprins în ea; căci alergînd după reprezentarea mult prea clară a unei fiinţe supuse hazardului şi schimbării, raţiunea se rătăceşte ba în originea acesteia, ba în pieirea ei şi nu poate deloc să cuprindă permanentul sau ceea ce într-adevăr fiinţează. Căci, potrivit imaginii folosite de Heraclit, nu te poţi scălda de două ori în acelaşi val şi la fel de puţin poţi surprinde o fiinţă muritoare de două ori în aceeaşi stare, întrucît ea se distruge prin violenţa şi rapiditatea mişcării şi iarăşi se-mpreună; apare şi dispare, se apropie şi se depărtează. Astfel, ceea ce devine nu poate ajunge niciodată la fiinţa adevărată, deoarece naşterea nu încetează niciodată, nu are momente de întrerupere, ci încă în sămînţă începe schimbarea, în timp ce se plăsmuieşte un embrion, apoi un copil, apoi un tînăr, un bărbat, un bătrîn şi un moşneag, necontenit distrugîndu-se primele naşteri şi vîrste prin cele următoare. Este de aceea ridicol sa ne temem de *o* moarte, de vreme ce am şi murit şi murim în atîtea feluri. Căci, cum ne spune Heraclit, nu numai că moartea focului înseamnă naşterea aerului, iar moartea aerului este naşterea apei, putem percepe acest lucru şi mai limpede la omul

*Ceea ce s-a spus despre neputinţa de a împărtăşi învăţăturile misteriilor se referă la faptul că, *în forma* în care le trăieşte iniţiatul, aceste învăţături nu pot fi împărtăşite celui nepregătit; dar în acea formă, în care pot fi înţelese de către neiniţiat, ele au fost întotdeauna împărtăşite. Miturile dau, de pildă, *vechea formă* de a împărtăşi conţinutul misteriilor într-un mod general inteligibil.

însuşi; bărbatul puternic moare cînd devine un moşneag, tînărul, în vreme ce devine bărbat, băieţandrul moare în timp ce devine tînăr, copilul, în timp ce devine băieţandru. Cele de ieri sînt moarte în cele de azi, cele de azi mor în cele de mîine; nici unul nu rămîne sau nu este ceva unic, ci devenim multe, în timp ce materia îşi face de lucru împrejurul unei imagini, al unei forme comune. Căci, dacă am fi mereu aceiaşi, cum am afla acum plăcere în alte lucruri decît cele dinainte, cum am putea iubi şi urî lucruri contradictorii, cum le-am putea admira şi apoi defăima, cum am putea să rostim alte lucruri şi să ne dăruim altor pasiuni dacă n-am lua şi o altă înfăţişare, dacă n-am primi alte forme şi alte simţuri? Căci, fără schimbare nu se poate trece într-o altă stare, iar cel care se schimbă nu mai este acelaşi; dar dacă el nu este acelaşi, atunci nici nu mai este şi pur şi simplu se transformă din cel dintîi, devenind un altul. Necunoscînd adevărata realitate, eram induşi în eroare de percepţia senzorială, ce ne făcea să luăm simpla aparenţă drept acea adevărată realitate" (Plutarh, *Despre „EI" la Delfi,* 17 şi 18).

Plutarh vorbeşte adeseori despre sine ca despre un iniţiat. Ceea ce ne descrie el aici este condiţia vieţii de mist. Omul ajunge la o înţelepciune, cu ajutorul căreia spiritul reuşeşte să-şi dea seama în primul rînd de caracterul iluzoriu al vieţii senzoriale. Tot ceea ce senzorialitatea consideră drept existenţă, drept realitate este cufundat în fluxul devenirii. Şi aşa cum se întîmplă aceasta cu toate celelalte lucruri ale lumii, tot aşa se întîmplă şi cu omul însuşi. Pentru ochiul său spiritual dispare el însuşi; totalitatea sa se descompune în părţi, în fenomene trecătoare. Naşterea şi moartea îşi pierd importanţa lor excepţională; ele devin momente ale apariţiei şi trecerii, ca şi toate celelalte evenimente ale vieţii. Prea-Înaltul nu poate fi găsit în ceea ce ţine de devenire şi trecere. El poate fi căutat doar în ceea ce este într-adevăr permanent, în ceea ce priveşte înapoi spre trecut şi înainte spre viitor. A găsi acest ceva care priveşte înapoi şi înainte este o treaptă superioară de cunoaştere. Este spiritul care se revelează în şi prin senzorial. El nu are nimic a face cu devenirea senzorială. El nu apare şi nu trece la fel ca fenomenele senzoriale. În cel care trăieşte doar în lumea simţurilor acest spirit există ca realitate ascunsă; cine reuşeşte să-şi dea seama de caracterul iluzoriu al lumii simţurilor are în sine acest spirit de realitate evidentă. Cine ajunge la o astfel de cunoaştere a adăugat fiinţei sale un nou mădular. Cu el s-a petrecut ceva asemănător plantei, care avea la început doar frunze verzi, pentru ca apoi ă dea la iveală o floare colorată. Desigur, forţele care au făcut să apară floarea zăceau ascunse în plantă încă înainte de acest moment, dar ele au devenit realitate abia o dată cu această apariţie a florii. Tot astfel forţele divin-spirituale zac ascunse în omul care trăieşte doar prin simţuri şi abia în mist devin ele realitate evidentă. În aceasta constă transformarea ce s-a petrecut cu mistul. Prin evoluţia sa, el a adăugat ceva nou lumii care exista înainte. Lumea simţurilor a făcut din el un om senzorial şi 1-a lăsat apoi să se descurce singur. Natura şi-a împlinit astfel misiunea. Ceea ce ea însăşi poate face cu forţele active în om este epuizat. Dar aceste forţe nu sînt încă epuizate. Ele zac ca vrăjite în omul pur natural şi-şi aşteaptă eliberarea. Nu se pot elibera singure; ele dispar în neant, dacă omul nu pune stăpînire pe ele pentru a le dezvolta mai departe; dacă nu se trezeşte la adevărata existenţă ceea ce zace ascuns in el. – Natura evoluează de la treptele cele mai imperfecte la cele desăvîrşite. De la ceea ce este neînsufleţit, printr-o lungă succesiune ea conduce fiinţele prin toate formele de existenţă vie pînă la omul sensibil. Acesta deschide ochii în condiţia sa de fiinţă sensibilă şi se percepe ca fiinţă sensibil-reală, schimbătoare. El mai resimte încă în sine şi forţele din care s-a născut această natură senzorială a sa. Aceste forţe nu sînt elementul schimbător, întrucît din ele s-a născut acest element. Omul le poartă în sine ca semn că în el trăieşte mai mult decît percepe el senzoria1. Ceea ce poate deveni prin ele încă nu există. Omu1 simte că în el se aprinde ceva, care a creat totul, inclusiv, pe el însuşi; şi simte că acest ceva va fi ceea ce îl va înaripa spre o activitate creatoare superioară. Aceasta este în el, a fost înaintea făpturii sale sensibile şi va fi şi după dispariţia acesteia. Omul a devenit prin acesta, dar lui îi este îngăduit să-1 cuprindă şi să ia el însuşi parte la activitatea creatoare a acestuia. Asemenea sentimente trăiesc în mist după iniţiere. El a simţit veşnicul, Divinul. Fapta lui

trebuie să devină o verigă a creaţiei acestui Divin. Lui îi este îngăduit să-şi spună: am descoperit în mine un „Eu” superior, dar acest „Eu” se întinde dincolo de hotarele devenirii mele sensibile; a existat înaintea naşterii mele, va exista după moartea mea. Acest „Eu” a creat din veşnicie şi va crea în veşnicie. Personalitatea mea senzorială este o creaţie a acestui „Eu”. Dar el m-a cuprins în sine; el creează în mine; sînt o parte din el. Ceea ce creez de acum înainte este ceva superior faţă de elementul sensibil. Personalitatea mea este doar un instrument pentru această forţă creatoare, pentru acest Divin din mine. Astfel a trecut mistul prin experienţa îndumnezeirii sale. Forţa care se aprindea astfel în ei era numită de mişti adevăratul lor spirit.

Ei erau creaţiile acestui spirit. Ca şi cînd o nouă fiinţă ar fi pătruns în ei luîndu-le în stăpînire organele, aşa li se părea a fi starea lor. O fiinţă se situează între ei, ca personalităţi senzoriale, şi forţa cosmică atotstăpînitoare, adică Divinitatea. Acest adevărat spirit al său era ceea ce căuta mistul. El îşi spunea: am devenit om în sînul marii naturi. Dar natura nu şi-a desăvîrşit opera. Această desăvîrşire eu însumi trebuie s-o iau asupra-mi. N-o pot face însă în imperiul grosolan al naturii, căreia îi aparţine şi personalitatea mea senzorială. Ceea ce se poate dezvolta pe acest tărîm s-a dezvoltat. De aceea trebuie să ies din acest tărîm . Trebuie să construiesc în continuare în împărăţia spiritelor, din punctul în care s-a oprit natura. Trebuie să creez în mine o atmosferă vitală, care nu poate fi găsită în natura exterioară. Această atmosferă vitală era pregătită pentru mişti în templele de misterii. Acolo erau deşteptate forţele latente din ei; acolo ele erau transformate în forţe superioare, creatoare în naturi-spirit. Această transformare era un proces delicat care nu putea suporta atmosfera aspră a zilei. Dar de îndată ce acest proces îşi împlinise rostul, omul devenea prin el o stîncă ce-şi avea temeiul în elementul veşnic şi putea înfrunta orice furtună. Dar el trebuia să-şi închipuie că ar putea împărtăşi nemijlocit şi altora cele trăite de el.

Plutarh spune că în misterii „pot fi găsite cele mai mari lămuriri şi tîlcuri în legătură cu adevărata natură a daimonilor”. Iar de la Cicero aflăm că în misterii, „dacă ele sînt explicate şi li se redă sensul, se cunoaşte mai mult natura lucrurilor decît aceea a zeilor” (Plutarh: *Despre decadenţa oracolelor*; şi Cicero: *Despre natura zeilor*). Din asemenea declaraţii se vede clar că, în legătură cu natura lucrurilor, cunoaştem explicaţii superioare celor pe care le putea da religia populară. Vedem astfel că daimonii, adică entităţile spirituale, şi zeii înşişi aveau nevoie de o explicaţie. Se mergea, prin urmare, înapoi spre nişte entităţi de o natură mai înaltă decît daimonii şi zeii. Şi asemenea lucruri rezidau în esenţa înţelepciunii misteriilor. Poporul reprezenta zeii şi daimonii în tablouri, al căror conţinut era luat în întregime din lumea senzorial-reala. Cel care pătrunsese esenţa veşnicului nu trebuia să-şi piardă încrederea în veşnicia unor asemenea zei! Cum putea Zeus, în reprezentarea populară, să fie ceva veşnic, cînd el avea însuşirile unei fiinţe trecătoare? - Un lucru le era limpede miştilor: omul ajunge altfel la reprezentarea despre zei decît la reprezentarea despre alte lucruri. Un obiect al lumii exterioare mă obligă să-mi fac o reprezentare foarte precisă despre el. Dimpotrivă, plăsmuirea reprezentărilor despre zei are ceva liber, ba chiar arbitrar. Lipseşte constrîngerea lumii exterioare. Reflectînd, ne dăm seama că, prin zei, ne reprezentăm ceva, pentru care nu exista nici un control exterior. Omul ajunge astfel într-o nesiguranţă logică. El începe să se simtă pe sine însuşi ca fiind creatorul zeilor săi. Ba chiar se întreabă: cum să trec, în lumea reprezentărilor mele, dincolo de realitatea fizică? Asemenea gînduri trebuiau să-l frămînte pe mist. Pentru el se ridicau aici îndoieli îndreptăţite. Îşi spunea, poate: să privim toate reprezentările despre zei. Nu seamănă ele cu făpturile pe care le întîlnim în lumea simţurilor? Nu şi le-a creat oare omul îndepărtînd sau adăugînd mental una sau alta din însuşirile esenţei lumii simţurilor? Sălbaticul, care îndrăgeşte vînătoarea, îşi creează un cer în care au loc cele mai strălucite vînători ale zeilor, iar grecul transpune în Olimpul său zei, ale căror modele existau în binecunoscuta realitate grecească.

La acest fapt, filosoful Xenofan (575-48O î.H.) se referă cu o logică riguroasă. Ştim că filosofii greci mai vechi erau în întregime dependenţi de înţelepciunea misteriilor. Acest lucru poate fi dovedit într-un mod aparte pornind de la Heraclit. De aceea, ceea ce spune Xenofan poate fără rezervă fi luat de mist drept convingere a unui mist. Se spune:

> „Ci muritorii îşi închipuie că zeii se nasc şi ei, că au îmbrăcăminte, glas şi înfăţişare ca ale lor. Dacă boii şi caii şi leii ar avea mîini, sau dacă - cu mîinile - ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii, caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, şi le-ar face trupuri aşa cum fiecare din ei îşi are trupul."[*]

O asemenea gîndire îl poate face pe om sceptic faţă de orice element divin. El poate respinge plăsmuirile despre zei, recunoscînd drept realitate doar ceea ce îl constrîng percepţiile sale senzoriale să recunoască. Mistul nu a devenit însă un asemenea sceptic. El a înţeles că acest sceptic este aidoma unei plante care-şi spune: floarea mea colorată este lipsită de valoare şi zadarnică, căci eu sînt desăvîrşită prin *f*runzele mele verzi; ceea ce adaug acestora este doar pentru o strălucire înşelătoare. Dar tot atît de puţin se putea opri mistul la zeii creaţi astfel, la zeii populari. Dacă planta ar putea gîndi, ar înţelege că forţele care au creat frunzele verzi sînt exact cele care trebuie să creeze floarea colorată. Şi ea nu ar conteni să cerceteze aceste forţe însele spre a le vedea. Tot astfel se raporta mistul la zeii populari. El nu-i tăgăduia, nu-i socotea zadarnici; dar ştia că sînt creaţi de către om. Aceleaşi forţe naturale, acelaşi element divin care creează în natură, creează şi în mist. Şi în el produc reprezentările despre zei. El vrea să privească aceasta forţă plăsmuitoare de zei. Ea nu seamănă cu zeii populari; este ceva superior. La acest lucru se referă şi Xenofan:

> „Unul e Zeul, între zei şi oameni cel mai mare, nici la chip nici la minte asemenea muritorilor."[†]

Acest Dumnezeu era şi Dumnezeul misteriilor. L-am putea numi un „Dumnezeu ascuns". Căci - se putea crede - nu poate fi nicăieri găsit pentru omul pur senzorial. Îndreaptă-ţi privirile în afară, spre lucruri: nu vei găsi nimic divin. Încordează-ţi intelectul; poţi înţelege după ce legi apar şi trec lucrurile; dar intelectul nu-ţi va arăta ceva divin. Îmbibă-ţi fantezia cu sentimente religioase; poţi plăsmui imagini despre fiinţe pe care să le consideri zei, dar intelectul tău ţi le va spulbera, căci îţi va dovedi că tu singur le-ai creat şi ai împrumutat materialul pentru ele din lumea simţurilor. Cîtă vreme cercetezi ca om al intelectului lucrurile din jurul tău, trebuie să fii ateu. Căci pentru simţurile tale şi pentru intelectul care-ţi explică percepţiile senzoriale nu exista Dumnezeu. In lume, Dumnezeu este prefăcut prin vrajă si, ca sa-l găseşti, ai nevoie de propria lui forţă. Această forţă va trebui s-o trezeşti în tine. Acestea sînt învăţăturile pe care le primea un vechi candidat la iniţiere, Şi acum pentru el începea marea dramă cosmică, în care era înghiţit de viu. Această dramă nu consta în nimic altceva decît în eliberarea Dumnezeului vrăjit. Unde este Dumnezeu? Aceasta era întrebarea care-i stătea mistului pe suflet. Dumnezeu nu există, dar există natura. În natură va trebui găsit. În ea şi-a aflat mormîntul său de vrajă. Mistul înţelege într-un sens superior cuvintele: Dumnezeu este iubirea. Căci Dumnezeu a dus această iubire la extrem. S-a dăruit *pe sine* însuşi într-o nesfîrşită iubire; s-a revărsat; s-a risipit în multitudinea lucrurilor din natură; acestea trăiesc, iar el nu trăieşte în ele. El odihneşte în ele. El trăieşte în om, şi omul poate trăi în sine viata lui Dumnezeu. Dacă vrea să-l afle prin cunoaştere, omul trebuie să elibereze prin creaţie această cunoaştere. - Omul priveşte acum în sine. Divinul lucrează în sufletul său ca o tainică forţă creatoare, încă lipsită de existenţă. În acest suflet există un lăcaş, în care Divinul vrăjit poate iarăşi să învie. Sufletul este mama, care din natură poate zămisli Divinul. Dacă sufletul este

[*]Xenofan, *Fragment 14,15,* trad. de D.M. Pippidi, în *Filozofia greacă pînă la Platon,* vol.I, partea a 2-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979,p. 197 *(n.trad.).*

[†] Op.cit., *Fragment 23*, p. 198 (n.trad.).

făcut să rodească de către natură, va naşte un element divin. Acesta se va naşte din cununia sufletului cu natura. El nu mai este acum un Divin „ascuns”, ci unul dezvăluit. El are viaţă, o viaţă perceptibilă, care se desfăşoară printre oameni. Este spiritul eliberat din vrajă în omenesc, vlăstarul Divinului vrăjit. El nu este, desigur, Dumnezeu cel Mare, care a fost, este şi va fi; dar poate fi totuşi luat într-un anumit sens drept revelaţie a acestuia. *Tatăl* rămîne liniştit în cele ascunse; pentru om, *Fiul* s-a născut din propriul său suflet. Cunoaşterea mistică este astfel un fenomen real în procesul cosmic. Este o naştere a unui vlăstar divin. Este un fenomen tot atît de real ca orice alt fenomen al naturii, doar că pe o treaptă superioară. Aceasta este marea taină a mistului, că el însuşi îl izbăveşte, prin creaţie, pe vlăstarul său divin, pregătindu-se însă mai întîi spre a-l şi recunoaşte pe acest vlăstar divin creat de el. Celui care nu este mist îi lipseşte simţămîntul în legătură cu tatăl acestui vlăstar. Căci acest tată odihneşte în vrajă. Vlăstarul pare născut în chip feciorelnic. Sufletul pare să-l fi născut fără să fi fost fecundat. Toate celelalte naşteri ale lui sînt zămislite din lumea simţurilor. Aici, pe tatăl îl vezi îl vezi şi-l pipăi. El are viaţă senzorială. Doar vlăstarul divin a fost zămislit de însuşi veşnicul, ascunsul Dumnezeu-Tată.

ÎNŢELEPŢII GRECI DINAINTEA LUI PLATON ÎN LUMINA ÎNŢELEPCIUNII MISTERIILOR

Nenumărate sînt faptele din care ne dăm seama că înţelepciunea filosofică a grecilor îşi avea rădăcinile în acelaşi sol al gîndirii ca şi cunoaşterea mistică, Pe marii filosofi îi înţelegi numai dacă te apropii de ei cu sentimente dobîndite din observarea misteriilor. Cu cîtă veneraţie vorbeşte Platon în Phaidon [Faidon] despre „învăţămintele oculte": „Şi sînt destule şanse ca oamenii aceia cărora le datorăm instituirea iniţierilor să nu fi fost nişte nepricepuţi şi că în tainele lor să se ascundă revelaţia unei realităţi: aceea că toţi cei care ajung la Hades fără să fi fost iniţiaţi în misterii vor zăcea în Mlaştină, în timp ce aceia care ajung acolo purificaţi şi iniţiaţi vor sălăşlui împreună cu zeii. Căci, după spusa celor care se ocupă de iniţieri, «mulţi purtători de thyrs [tirs], puţini mişti». Iar după părerea mea aceştia din urmă nu sînt alţii decît cei pătrunşi de *adevărata filosofie*. Ca să mă număr printre ei m-am străduit şi eu în fel şi chip toată viaţa, din răsputeri şi fără să precupeţesc nimic."[*] - Astfel despre iniţiere poate vorbi doar cel care şi-a pus în întregime propria năzuinţă spre înţelepciune în slujba gîndirii create prin iniţiere. Cuvintele marilor filosofi greci se vor limpezi fără îndoială, dacă vom lăsa să cadă asupra-le lumina misteriilor.

Raportarea lui Heraclit din Efes (535-475 î.H.) privitor la esenţa misteriilor este exprimată concis într-o maximă în legătură cu el, ce ne-a fost transmisă prin tradiţie şi care spune că ideile lui „ar fi o cărare de neurmat", că cel care se îndreaptă spre ele fără a fi iniţiat găseşte doar „bezna şi întuneric"', că, dimpotrivă, pentru cel condus de către un mist, ele ar fi „mai limpezi decît Soarele". Şi dacă despre cartea sa se spune că şi-a depus-o în templul Artemisei [Artemizei], aceasta, de asemenea, nu înseamnă altceva decît că el poate fi înţeles numai de iniţiaţi. (Edmund Pfleiderer [Pflaiderer] a prezentat deja elementele istorice privind legătura lui Heraclit cu misteriile. Vezi cartea sa *Die Philosophie des Heraklit von Epheus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886). Heraclit era numit „cel obscur", pentru că numai cu ajutorul misteriilor se făcea lumină în conceptele sale.

Heraclit ne apare ca o personalitate care priveşte viaţa cu cea mai mare seriozitate. Din trăsăturile sale, dacă ştii să ţi le reprezinţi, înţelegi că el purta în sine intimităţi ale cunoaşterii despre care ştia că pot fi semnalate, dar nu şi exprimate de orice cuvînt. Dintr-un asemenea mod de gîndire s-a născut cunoscutul său dicton: „Totul curge", dicton pe care Plutarh îl explică prin cuvintele: „Nu poţi intra de două ori în acelaşi rîu, nici nu poţi atinge de două ori o fiinţă muritoare. Ci se distruge şi iarăşi se adună cu străşnicie şi repeziciune; nu mai apoi, ci totodată adună şi desparte, vine şi se duce". Omul care gîndeşte în acest fel a pătruns cu privirea natura lucrurilor trecătoare. Căci el s-a simţit silit să caracterizeze, cu cele mai pătrunzătoare cuvinte, esenţa vremelniciei înseşi. Nu poţi da o asemenea caracterizare, dacă nu pui în cumpănă efemerul şi veşnicia. Şi îndeosebi nu poţi extinde această caracteristică asupra omului, dacă n-ai privit în lăuntrul său. Iar Heraclit a extins această caracteristică şi asupra omului: „Ca unul şi acelaşi lucru coexistă în noi viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrîneţea; ultimele preschimbîndu-se, devin primele, iar primele, la rîndul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele."[†] Această propoziţie exprimă o cunoaştere deplină a caracterului de aparenţă al personalităţii inferioare. În altă parte el întăreşte spusele: „În viaţa noastră şi deopotrivă în moartea noastră este viaţă şi moarte / În acelaşi timp". Ce altceva vrea să însemne acest lucru, decît că viaţa poate fi socotită mai de preţ decît moartea numai din punctul de vedere al elementului efemer. Moartea este pieire pentru a face loc unei vieţi noi;

[*] Platon, *Opere*, vol. IV, trad. de Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p.68 (n.trad.).

[†] Heraclit, *Fragment 88* , trad. de A. Piatkowski şi Ion Banu în *Filozofia greacă pînă la Platon,* vol. I, 1979, p.362 *(n.trad.).*

dar, în noua viaţă, veşnicul trăieşte ca şi în cea veche. În viaţa trecătoare apare acelaşi element veşnic ca şi în moarte. Dacă omul a sesizat acest element veşnic, priveşte moartea şi viaţa cu acelaşi sentiment. Viaţa arc pentru el o valoare deosebită doar dacă el n-a putut deştepta în sine acest element veşnic. Poţi să zici de o mie de ori că „Totul curge", căci, dacă n-o spui cu acest conţinut sentimental, este un nimic. Cunoştinţele referitoare la veşnica devenire nu au nici o valoare, dacă nu desfiinţează dependenţa noastră de această devenire. Renunţarea la acea bucurie de a trăi care aleargă după ceea ce este trecător; iată la ce se referă Heraclit în maxima sa. „Cum să zicem în legătură cu viaţa noastră de toate zilele că sîntem, cînd, din punctul de vedere al elementului veşnic, ştim totuşi că sîntem şi nu sîntem" (vezi Fragmentul 81 al lui Heraclit). „Hades este unul şi acelaşi cu Dionysos [Dionisos]"[*], se spune într-unul din fragmentele heraclitiene. Dionysos, zeul bucuriei de a trăi, al germinării şi creşterii, căruia i-au fost închinate sărbătorile dionisiace, este pentru Heraclit acelaşi cu Hades, zeul nimicirii, zeul distrugerii. Doar cel care vede moartea în viaţă şi viaţa în moarte, iar în amîndouă vede elementul veşnic care este mai presus de viaţă şi moarte, numai acela poate privi în lumina adevărată neajunsurile şi binefacerile existenţei. Atunci şi neajunsurile îşi vor afla justificarea lor, pentru că şi în ele trăieşte veşnicul. Ceea ce sînt ele din punctul de vedere al vieţii limitate, inferioare, sînt doar în aparenţă: „Pentru oameni nu e cel mai bun lucru să li se împlinească toate dorinţele. Boala face ca sănătatea să fie dulce şi plăcută, foamea săturarea, iar osteneala odihna".[†]

„Marea: iată o apă foarte pură şi foarte impură; bună de băut pentru peşti, ea le asigură viaţa; de nebăut pentru oameni, ea îi ucide."[‡] Heraclit nu vrea să atragă atenţia în primul rînd asupra caracterului trecător al lucrurilor pămînteşti, ci asupra strălucirii şi măreţiei elementului veşnic. - El a avut cuvinte grele împotriva lui Homer, a lui Hesiod şi a învăţaţilor zilei. El a vrut să dezvăluie felul lor de a gîndi, care se crampona numai de ceea ce era trecător. El nu voia zei înzestraţi cu însuşiri luate din lumea trecătoare. Şi n-a putut considera ca superioară o ştiinţă care cercetează legile devenirii şi trecerii lucrurilor. – Pentru el, din ceea ce este trecător se exprimă ceva veşnic. Pentru acest element veşnic, Heraclit are un simbol cu un înţeles profund: „Există o armonie a tensiunilor opuse ca de pildă la arc şi la liră."[§] Cîte nu zac în această imagine! Prin separarea forţelor şi armonizarea puterilor separate se ajunge la unitate. Un ton se opune altuia; şi totuşi, împreună cu el, produce armonia. Aplicînd acestea la lumea spirituală, ajungem la gîndurile lui Heraclit: „Nemuritori-muritori, muritori-nemuritori. Viaţa unora este moartea celorlalţi, iar viaţa acestora - moartea celor dintîi."[**]

Păcatul originar al omului este cramponarea cu cunoaşterea sa de ceea ce este trecător. El se îndepărtează astfel de ceea ce este veşnic. În felul acesta, viaţa devine pentru el un pericol. Ceea ce i se întîmplă, i se întîmplă de la viaţă. Dar ceea ce trăieşte îşi pierde ghimpele, dacă pentru om viaţa nu mai are o valoare absolută. Atunci el îşi recapătă neprihănirea. Este ca şi cînd s-ar putea reîntoarce în copilărie, ieşind din aşa-numita seriozitate a vieţii. Ceea ce omul matur consideră ca absolut serios este obiect de joacă pentru copil. Cunoscătorul devine însă precum copilul. Privite din perspectiva veşniciei, valorile „serioase" îşi pierd valoarea. Viaţa apare atunci ca *joc.* „Veşnicia", spune deci Heraclit, „este

[*] *Op. cit., Fragment 15.,* p. 352-353 *(n.trad.).*

[†] *Ibid., Fragment 110-111*, p.364 *(n.trad.).*

[‡] *Ibid., Fragment 61*, p.358 *(n.trad.).*

[§] *Ibid., Fragment 51,* p.357 *(n.trad.).*

[**] *Ibid., Fragment 62,* p.358 *(n.trad.).*

un copil care se joacă, este domnia unui copil."[††] În ce constă păcatul originar? Constă în a lua în serios ceea ce nu are nimic de-a face cu seriozitatea. Dumnezeu s-a revărsat pe sine în lumea lucrurilor. Cel care ia lucrurile fără Dumnezeu, le ia doar ca „morminte ale lui Dumnezeu". El ar trebui să se joace cu ele ca un copil; iar seriozitatea să şi-o folosească pentru a scoate din ele Divinul, care doarme în ele fermecat.

Contemplarea veşnicului arde, pîrjoleşte obişnuita *iluzionare* asupra lucrurilor. Spiritul dizolvă gîndurile care vin din simţuri, le topeşte. El este un foc devastator. Acesta este sensul superior al ideii lui Heraclit despre foc ca substanţă originară a tuturor lucrurilor. Desigur, această idee trebuie luată în primul rînd în sensul unei obişnuite explicaţii fizice a fenomenelor cosmice. Dar nu-l înţelege pe Heraclit cel care nu gîndeşte asupra lui precum gîndea asupra legilor Bibliei Filon, care a trăit pe vremea apariţiei creştinismului: „Există oameni", spunea el, „care iau legile scrise *numai* ca simboluri ale învăţăturilor spirituale, pe acestea din urmă cercetîndu-le cu grijă, pe primele, însă nesocotindu-le; pe asemenea oameni nu pot decît să-i învinuiesc, căci ei ar trebui să ţină seama *şi de una şi de alta:* de cunoaşterea sensului ascuns şi de observarea celui făţiş." – Dacă vom polemiza în legătură cu faptul că Heraclit, cu al său concept al focului, s-a referit la focul sensibil sau că, dimpotrivă, pentru el focul ar fi doar un simbol al spiritului veşnic, ce dizolvă şi plăsmuieşte din nou lucrurile, de fapt îi răstălmăcim gîndurile. El a avut în vedere şi una şi alta, şi nici una din ele. Căci pentru el spiritul trăia şi în focul obişnuit. Iar forţa care acţionează fizic în foc trăieşte pe o treaptă superioară în sufletul omenesc; acesta topeşte în creuzetul său cunoaşterea prin simţuri, făcînd ca din ea să apară contemplarea veşnicului.

Heraclit poate fi cu uşurinţă înţeles greşit. Pentru el războiul este tatăl lucrurilor. Dar numai al „lucrurilor", nu al veşnicului. Dacă în lume n-ar fi contraste, dacă nu s-ar manifesta cele mai felurite interese contradictorii, n-ar exista lumea devenirii, a vremelniciei. Dar ceea ce se revelează în acest conflict, ceea ce se revarsă în el, nu este războiul, ci *armonia.* Chiar dacă în toate lucrurile este război, spiritul înţeleptului trebuie să se întindă asupra lor ca focul şi să le transforme în armonie. Din acest punct străluceşte o mare idee a înţelepciunii lui Heraclit. Ce este omul ca entitate personală? Heraclit găseşte răspunsul la această întrebare pornind de la acest punct. Omul este alcătuit dintr-un amestec de elemente contradictorii în care s-a revărsat Divinitatea. Aşa se constată el pe sine. El devine astfel conştient de spiritul din el, de spiritul care provine din veşnicie. Pentru el, acest spirit este însă născut din conflictul elementelor. Dar acest spirit trebuie să-şi împace elementele. În om, natura se depăşeşte pe sine însăşi. Căci aceeaşi forţă, unică şi universală, a creat conflictul, amestecul şi iarăşi, plină de înţelepciune, va lichida acest conflict. Avem aici veşnica dualitate ce trăieşte în om, eterna poziţie dintre temporal şi veşnic. Prin elementul veşnic, omul a devenit ceva absolut determinat; iar din acest ceva determinat el trebuie să creeze ceva superior. El este dependent şi independent. La spiritul veşnic pe care îl contemplă, omul poate lua parte totuşi numai pe măsura amestecului produs în el de acest spirit. Şi tocmai de aceea omul are menirea ca, din ceea ce este temporal, să plăsmuiască elementul veşnic. Spiritul acţionează în el. Dar acţionează într-un mod aparte. Acţionează din ceea ce este temporal. Specific sufletului omenesc este că ceva temporal acţionează aidoma unui element veşnic, impulsionînd şi dezvoltînd aidoma acestuia. Aceasta face ca sufletul omenesc să-i semene deopotrivă unui Dumnezeu, ca şi unui vierme. Astfel omul se situează la mijloc între Dumnezeu şi animal. Această forţă care impulsionează şi dezvoltă este elementul său daimonic. Este ceea ce în el năzuieşte să-l depăşească. Heraclit a exprimat extraordinar acest fapt: „Daimonul omului este soarta lui". (Daimon este luat aici în sensul grecesc. În sensul modern ar fi trebuit spus: spirit.) Astfel pentru Heraclit, ceea ce trăieşte în om depăşeşte cu mult elementul personal. Acest element personal este purtătorul unui element daimonic. Un element daimonic, care nu este închis între hotarele personalităţii şi pentru care moartea şi naşterea a ceea ce este

[††] *Ibid., Fragment 52,* p. 357 *(n.trad).*

personal nu au nici o importanţă. Ce are a face acest element daimonic cu ceea ce apare şi dispare ca personalitate? Pentru elementul daimonic, ceea ce este personal este doar o formă de apariţie. Purtătorul unei asemenea cunoaşteri priveşte dincolo de sine însuşi, înainte şi înapoi. Faptul că în sine vieţuieşte daimonicul este pentru el dovada propriei sale veşnicii. Dar acestui daimonic el nu-i mai poate atribui acum unica misiune de a-i umple personalitatea. Căci elementul personal poate fi numai *una* din aceste forme de apariţie ale daimonicului. Daimonul *nu se poate* izola într-o singură personalitate. El are forţa de a însufleţi multe personalităţi. El are posibilitatea de a trece din personalitate în personalitate. Marea idee a reîntrupării izvorăşte ca ceva de la sine înţeles din premizele lui Heraclit. Dar nu numai ideea, ci însăşi *experienţă* acestei reîntrupări. Ideea doar pregăteşte pentru această experienţă. Cine devine conştient de daimonicul din sine nu-1 găseşte ca imaculat, primar. Îl găseşte cu însuşiri. De unde le are? De ce am aptitudini înnăscute? Pentru că alte personalităţi au lucrat deja la daimonul meu. Şi dacă nu pot presupune că sarcinile daimonului sînt epuizate în personalitatea mea, ce se întîmplă atunci cu ceea ce fac eu din acest daimon? Eu lucrez la o personalitate de mai tîrziu. Între mine şi unitatea cosmică s-a interpus ceva ce se întinde dincolo de mine; dar acest ceva nu este acelaşi lucru cu Divinitatea. Daimonul meu se interpune între acestea. Aşa cum ziua mea de azi este doar rezultatul celei de ieri, iar ziua mea de mîine va fi doar rezultatul celei de azi, tot astfel viaţa mea este urmare a unei alte vieţi şi va fi temelie pentru una următoare. Aşa cum omul pămîntesc priveşte înapoi, spre nenumăratele zile de ieri şi înainte, spre nenumăratele zile de mîine, tot astfel priveşte sufletul înţeleptului nenumăratele vieţi din trecut şi nenumăratele vieţi din viitor. Ideile şi deprinderile dobîndite ieri îmi sînt de folos astăzi. Nu este oare tot aşa şi cu viaţa? Nu intră oare oamenii în orizontul existenţei cu cele mai felurite aptitudini? De unde această diversitate? Provine oare din neant? - Ştiinţa noastră despre natură se mîndreşte mult cu faptul că a alungat miracolul din domeniul concepţiilor noastre despre viaţa organică. David Friedrich [Fridrih] Strauss [Ştraus] *(Der alte und der neue Glaube)* consideră drept o mare cucerire a epocii moderne faptul că nu mai socotim o creatură organică desăvîrşită ca fiind creată din nimic, printr-o minune. Înţelegem perfecţiunea, dacă o putem explica prin evoluţie din ceea ce este imperfect. Structura maimuţei nu mai este minune, dacă putem considera ca precursori ai maimuţei peştii primordiali, care s-au transformat treptat. Să consimţim deci a lua ca just pentru spirit ceea ce, pe de altă parte, apare ca just pentru natură. Va avea oare spiritul desăvîrşit aceleaşi premize ca cel nedesăvîrşit? Va avea oare Goethe aceleaşi condiţii ca un hotentot oarecare? Pe cît de puţin un peşte are aceleaşi premize cu o maimuţă, tot pe atît de puţin spiritul lui Goethe are aceleaşi condiţii spirituale preliminare cu acela al sălbaticului. Genealogia spirituală a spiritului goethean este alta decît aceea a unui spirit sălbatic. Spiritul a *devenit* precum trupul. Spiritul din Goethe are mai mulţi strămoşi decît cel din sălbatic. Să luăm în acest sens învăţătura despre reîntrupare. N-o vom mai găsi în acest caz ca „neştiinţifică”. Vom explica însă în mod just ceea ce găsim în suflet. Nu vom mai considera ceea ce e dat ca un miracol. Pot să scriu datorită faptului că am învăţat acest lucru. Nimeni nu se poate aşeza să scrie, dacă niciodată înainte n-a ţinut un condei în mînă. Dar să aibă cineva o „privire genială” într-un mod miraculos? Nu; această „privire genială” trebuie şi ea dobîndită; trebuie învăţată. Şi dacă apare într-o personalitate, o numim ceva spiritual. Dar şi acest ceva spiritual a fost mai întîi învăţat; ceea ce „poţi” într-o viaţă ulterioară ai dobîndit într-una anterioară.

Aşa şi *numai* aşa apărea lui Heraclit şi celorlalţi înţelepţi greci ideea veşniciei. Niciodată n-a fost vorba la ei despre o dăinuire a personalităţii nemijlocite. Să comparăm un vers al lui Empedocles (49O-43O î.H.). Despre cei care iau înzestrarea nativă doar ca minune el spune:

„Bieţii neghiobi, căci nu au cuget profund acei care
Nădăjduiesc că se naşte ceva ce n-a fost mai-nainte
Sau că moare ceva şi piere cu totul.

Căci din ce nu există nu poate ceva să se nască.
Cu neputinţă-i, la fel, ca ceea ce este sa piară
În întregime, fără ca nimeni să ştie: ci, dimpotrivă,
Veşnic va fi un lucru pus într-un loc oarecare
Unde mereu cineva îl pune.

Nici nu există ceva-n univers ce gol e cu totul,
Nici plin să fie peste măsură nu-i cu putinţă.
Gol cu totul nu e nimic; de unde atuncea
S-ar putea-adăuga ceva în acesta?
Nici un bărbat înţelept n-ar putea să deducă cu mintea-i

Astfel de lucruri. Cît îşi trăiesc aşa-zisa viaţă
Oameni - atîta există şi-au parte de rău şi de bine;
Mai înainte de-a se fi-nchegat într-un corp muritorii,
Şi după ce descompuşi au ajuns, ei nu mai există.”*

Înţeleptul grec nu pune deloc problema dacă în om există ceva veşnic, ci doar în ce constă acest veşnic şi cum poate omul să-1 păstreze şi să-1 îngrijească în sine. Căci pentru el a fost de la bun început clar că omul fiinţează ca o creatură intermediară între pămîntesc şi Divin. Nici vorbă n-a fost de ceva divin, existînd în afara sau de cealaltă parte a lumii. Divinul trăieşte în om; aici el trăieşte doar într-un mod omenesc. Este forţa care-1 îndeamnă pe om să încerce să devină tot mai divin. Doar cine gîndeşte astfel poate rosti ca Empedocle:

„Cînd tu, părăsindu-ţi trupul, te vei avînta spre eterul liber,
Vei fi un zeu nemuritor, scăpat de moarte.”

Ce se poate întîmpla cu o viaţă omenească dintr-un asemenea punct de vedere? Ea poate fi iniţiată în rînduiala magică a veşnicului. Căci în această rînduială trebuie să existe forţe pe care simpla viaţă naturală nu le dezvoltă. Iar viaţa omenească ar putea trece fără rost dacă aceste forţe ar zăcea nefolosite. Misiunea misteriilor era de a face accesibile aceste forţe, ducîndu-1 astfel pe om la asemănarea cu Divinul. Acelaşi lucru şi 1-au asumat ca misiune şi înţelepţii greci. Astfel înţelegem cuvintele lui Platon că „cel care ajunge în lumea lui Hades nepurificat şi neiniţiat se va afunda în mocirlă, pe cînd cel purificat şi iniţiat, o dată ajuns acolo, va locui cu zeii”. Avem a face aici cu o idee a nemuririi, a cărei importanţă este stabilită *în lăuntrul* Universului. Tot ceea ce întreprinde omul spre a deştepta în sine elementul veşnic, el face pentru a spori valoarea existenţială a lumii. În calitatea sa de cunoscător, el nu este un spectator pasiv al Universului, care-şi face o imagine despre ceea ce ar exista şi fără el. Forţa sa de cunoaştere este o forţă naturală superioară, creatoare. Ceea ce sclipeşte ca spirit în el este ceva divin, care înainte era fermecat şi care, fără cunoaşterea lui, ar fi rămas blocat, trebuind să aştepte ca altcineva să rupă vraja. Astfel personalitatea omenească nu trăieşte în sine şi pentru sine; ea trăieşte pentru lume. Dacă este privită astfel, viaţa se extinde cu mult dincolo de existenţa izolată. Într-o asemenea concepţie înţelegem principii ca cel al lui Pindar, care dă o perspectivă spre ceea ce este veşnic: „Fericit cel care a văzut acele lucruri şi coboară apoi sub pămîntul pe dinăuntru gol; el cunoaşte capătul vieţii, el cunoaşte începutul făgăduit de Zeus”.

Putem să înţelegem atitudinea mîndră şi firea solitară ale unor asemenea înţelepţi, precum Heraclit. Aceştia puteau spune despre ei cu mîndrie că multe le sînt dezvăluite; căci

***Empedocles, Fragment 13, 14, 15*, trad. de Felicia Ştef, în *op.cit.*, p.477-478 (n.trad.).

ceea ce ştiau, ei nu puneau deloc pe seama personalităţii lor trecătoare, ci a daimonului veşnic din ei. Mîndria lor purta în mod necesar tocmai pecetea smereniei şi modestiei exprimate în cuvintele: Orice cunoştinţă despre lucrurile trecătoare este în veşnică curgere, precum aceste lucruri trecătoare însele. Heraclit numeşte lumea veşnică un joc; tot atît de bine ar putea s-o numească şi suprema seriozitate. Dar cuvîntul seriozitate s-a tocit prin folosirea lui la trăirile pămînteşti. Jocul veşnicului lasă neschimbată în om siguranţa vieţii, pe care i-o răpeşte seriozitatea izvorîtă din ceea ce este trecător.

O altă formă a concepţiei despre lume în afara celei a lui Heraclit a apărut, întemeiată pe esenţa misteriilor, în cadrul comunităţii întemeiate de Pitagora în sec. VI î.H. În sudul Italiei. În numere şi în figurile geometrice, ale căror legi ei le cercetau prin matematică, pitagoreicii vedeau temelia lucrurilor. Despre ei Aristotel spunea: „În primul rînd ei studiau matematica şi, pe măsură ce pătrundeau în ea, considerau principiile de bază ale acesteia şi ca temeiuri ale tuturor lucrurilor. Întrucît în matematică numerele din natură sînt elementul primordial, iar ei credeau că văd în numere ceva foarte asemănător lucrurilor, ca şi celor ce devin - în numere, mai mult decît în foc, pămînt şi apă - o însuşire a numerelor însemna pentru ei dreptate, o alta suflet şi spirit, apoi o alta timp şi tot aşa mai departe pentru toate celelalte. Apoi ei găseau în numere însuşirile şi condiţiile armoniei şi astfel, prin întreaga lor natură, toate celelalte păreau că sînt copie a numerelor, iar numerele sînt elementul primordial în natură."

Cercetarea matematic-ştiinţifică a fenomenelor naturale trebuie să conducă totdeauna la un anumit pitagoreism. Dacă atingem o coardă de o anumită lungime, apare un anumit sunet. Dacă scurtăm coarda în anumite raporturi numerice, vor apărea mereu alte sunete. Frecvenţele sunetului pot fi exprimate prin raporturi *numerice.* Fizica exprimă prin numere chiar şi raporturile dintre culori. Dacă două corpuri se combină formînd unul singur, întotdeauna o anumită cantitate dintr-o substanţă, exprimabilă o dată pentru totdeauna prin numere, se combină cu o cantitate corespunzătoare din cealaltă substanţă. Spre asemenea ordini din natură, alcătuite după cantitate şi număr, era orientat spiritul de observaţie al pitagoreicilor. Şi figurile geometrice joacă în natură un rol asemănător. Astronomia, de pildă, este o matematică aplicată la corpurile cereşti. Important pentru imaginaţia contemplativă a pitagoreicilor era faptul că omul cercetează legile numerelor şi figurilor doar pentru sine, numai prin operaţiunile sale spirituale şi că totuşi privind afară în natură, lucrurile se conformează legilor pe care le-a stabilit pentru sine, în sufletul său. Omul formează pentru sine conceptul de elipsă; el stabileşte legile elipsei. Iar corpurile cereşti se mişcă potrivit legilor stabilite de el. (Desigur, aici nu este vorba despre concepţiile astronomice ale pitagoreicilor. În relaţia avută aici în vedere, ceea ce se poate spune despre concepţiile lor se poate spune şi despre cele ale lui Copernic.) De aici rezultă nemijlocit că înfăptuirile sufletului omenesc nu sînt o activitate separată de restul lumii, ci că în aceste înfăptuiri se exprimă ceea ce străbate lumea ca rînduială legică. Pitagoreicul îşi spunea: simţurile arată omului fenomenele perceptibile prin simţuri. Ele nu îi arată însă armonioasele rînduieli cărora li se supun lucrurile. Aceste rînduieli armonioase spiritul omenesc trebuie să le găsească mai întîi în sine, dacă vrea să le privească afară în lume. Sensul mai adînc al lumii, ceea ce stăpîneşte în ea ca necesitate veşnică, legică: iată ce apare în sufletul omenesc, iată ce devine în el realitate prezentă. În suflet *se înalţă sensul lumii.* Acest sens nu se află în ceea ce vedem, auzim şi pipăim, ci în ceea ce sufletul dă la iveală din adîncile sale izvoare. Aşadar, rînduielile veşnice sînt ascunse în adîncurile sufletului. Să coborîm în suflet şi vom găsi veşnicul. Dumnezeu, eternă armonie cosmică, se află în sufletul omenesc. Sufletescul nu se limitează la corporalitatea închisă în pielea omului. Căci ceea ce se naşte în suflet sînt rînduielile potrivit cărora se rotesc lumile în spaţiul ceresc. Acest suflet nu se află în personalitate. Personalitatea oferă doar organul prin care se poate exprima ceea ce străbate spaţiul cosmic ca rînduială. Ceva din spiritul lui Pitagora se ascunde în ceea ce a spus părintele Bisericii, *Grigore din*

Nysa [Nisa]: „Natura umană, se spune, este doar ceva mic, limitat, dar nemărginită este Divinitatea; cum poate fi atunci cuprinsă nemărginirea în ceea ce este mărunt? Şi cine se încumetă să spună că infinitatea Dumnezeirii era circumscrisă în mărginirea cărnii ca într-un vas? Căci niciodată în viaţa noastră natura spirituală nu este închisă înăuntrul hotarelor cărnii; ci masa corpului este limitată anume prin elementele vecine, iar sufletul, prin mişcările gîndirii, se răspîndeşte liber în întreaga creaţie." Sufletul nu este personalitatea. Sufletul ţine de nemărginire. Astfel, şi dintr-un asemenea punct de vedere pitagoreicii trebuiau să considere că doar „smintiţii" îşi pot imagina că sufletescul ar fi epuizat o dată cu personalitatea. - Şi pentru ei important era să deştepte în personalitate elementul veşnic. Cunoaşterea însemna raporturile lor cu veşnicul. Pentru ei, omul trebuia să valoreze cu atît mai mult, cu cît el făcea să existe în sine acest element veşnic. Scopul comunităţii lor îl constituia cultivarea raporturilor cu veşnicul. Educaţia pitagoreică consta în a-i orienta pe membrii acestei comunităţi spre asemenea raporturi. Această educaţie era deci o iniţiere filozofică. Astfel, pitagoreicii puteau spune că, prin această atitudine de viaţă, năzuiau spre acelaşi lucru ca şi cultele cu caracter misteric.

PLATON CA MISTIC

Rolul misteriilor în viaţa spirituală a grecilor poate fi judecat după concepţia despre lume a lui Platon. Există un singur mijloc de a-1 înţelege pe deplin: să-1 aşezăm în lumina ce radiază din misterii. Discipolii tîrzii ai lui Platon, neoplatonicii, îi atribuie chiar o doctrină ezoterică din care el îi lăsa să se împărtăşească doar pe cei vrednici, şi anume sub „pecetea discreţiei". Doctrina sa era considerată ocultă, precum înţelepciunea misteriilor. Chiar dacă cea de a şaptea din scrisorile platonice nu i se datorează lui Platon însuşi, aşa cum se afirmă, faptul acesta nu are totuşi nici o importanţă pentru scopul urmărit aici; pentru noi este indiferent că el sau un altul se pronunţă în acest mod despre concepţia exprimată în scrisoare şi care rezidă în chiar esenţa concepţiei sale despre lume. În scrisoare se spune: „Despre toţi care au scris şi vor scrie că ar şti încotro se îndreaptă strădania mea, fie că au auzit-o de la mine sau de la alţii, fie că au născocit-o singuri, aş avea de spus doar atîta: acestora nu trebuie să li se dea crezare în nimic. Nu există nici o lucrare de-a mea pe această temă şi nici n-aş îngădui să apară vreuna; căci aşa ceva nu poate fi exprimat în cuvinte, ca alte învăţături, ci necesită o preocupare îndelungată pentru obiectul cunoaşterii şi o pătrundere profundă în esenţa sa; însă pare să ţîşnească o scînteie, aprinzînd în suflet o lumină, care se întreţine apoi singură din sine însăşi." - Dacă n-am putea găsi în ele sensul misteric aceste cuvinte s-ar referi doar la o neputinţă în utilizarea cuvintelor, neputinţă care ar fi doar o slăbiciune personală. Faptul acela despre care Platon n-a scris şi n-a vrut să scrie niciodată trebuie să fie ceva faţă de care scrisul este inutil. Trebuie să fie un sentiment, o senzaţie, o trăire care se dobîndeşte nu printr-o comunicare de moment, ci prin „pătrundere în esenţă." Ceea ce Platon putea să dea celor aleşi viza o educaţie intimă. Pentru ei cuvîntările sale aruncau flăcări; pentru ceilalţi doar idei. - Nu este deloc indiferent cum ne apropiem de dialogurile lui Platon. Ele înseamnă mai mult sau mai puţin, în funcţie de starea de spirit în care te afli. De la Platon asupra discipolilor săi trecea mai mult decît sensul propriu-zis al cuvintelor din expunerile sale. Căci acolo unde preda el, participanţii trăiau într-o atmosferă de misterii. Cuvintele sale aveau armonii superioare, care vibrau împreună cu ele. Dar aceste armonii superioare aveau nevoie tocmai de atmosfera misteriilor. Altminteri s-ar fi stins neauzite.

În centrul lumii dialogurilor platonice stă personalitatea lui Socrate. Nu e nevoie să menţionăm aici elementul istoric. Este vorba despre caracterul lui Socrate, aşa cum apare la Platon. Socrate este un personaj consacrat de moartea pentru adevăr. El a murit aşa cum poate muri numai un iniţiat, pentru care moartea este doar un moment al vieţii, un moment ca altele. El merge spre moarte ca spre un alt eveniment al existenţei. Atitudinea lui a fost de aşa manieră, încît nici în prietenii săi nu s-au trezit sentimentele care apar în mod obişnuit într-o asemenea ocazie. Phaidon spune acest lucru în *Dialog despre nemurirea sufletului*: „Ei bine, cît am stat acolo am simţit un lucru uimitor: că nu mă cuprinde nici un fel de milă, de parcă n-aş fi asistat la moartea unui prieten. Judecînd după purtarea şi după vorbele lui, Echecrates [Ehecrates], Socrate îmi părea că este fericit, atît de nobil şi de curajos i-a fost sfîrşitul. Astfel încît am ajuns să cred că de fapt călătoria lui spre tărîmul lui Hades este un dar al zeilor şi că, odată ajuns acolo, îl aşteaptă o fericire cum nimeni n-a simţit vreodată. Iată de ce n-am fost cuprins de milă, cum ar fi fost firesc în acel ceas de moarte, dar n-am simţit, ce-i drept, nici încîntarea pe care mi-o dădeau convorbirile noastre filosofice obişnuite, deşi ce s-a rostit şi cu acest prilej tot de natură filosofică a fost. Nu, am trăit un sentiment cu-adevărat ciudat, un amestec rar de bucurie şi totodată, la gîndul morţii lui, şi de durere."* Iar muribundul Socrate îşi instruieşte discipolii asupra nemuririi. Personalitatea care cunoaşte din experienţă lipsa de valoare a vieţii acţionează aici ca argument absolut diferit de orice logică, de orice temei

*Platon, *Opere,* vol. IV, trad. de Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p.52-53 *(n.trad.).*

raţional. Este ca şi cînd n-ar vorbi un om, căci acest om tocmai se află pe punctul de a trece dincolo; ci este ca şi cînd ar vorbi însuşi adevărul veşnic, care şi-a făcut lăcaşul într-o personalitate trecătoare. Acolo unde ceva temporal se dizolvă în nimic, acolo pare să fie atmosfera în care poate răsuna veşnicul.

În acest dialog nu auzim nici un argument logic în legătură cu nemurirea. Întreaga discuţie are ca scop să-i conducă pe prieteni acolo de unde se întrezăreşte veşnicul. Atunci nu mai au nevoie de nici un argument Cum o să trebuiască să-i mai dovedeşti că trandafirul este roşu celui care îl vede? Cum o să trebuiască să-i mai dovedeşti că spiritul este veşnic celui căruia îi deschidem ochii să vadă acest spirit? - Socrate ne atrage atenţia asupra experienţelor, trăirilor. Mai întîi este trăirea înţelepciunii înseşi. Ce vrea cel care aspiră spre înţelepciune? El vrea să se elibereze de ceea ce îi oferă simţurile în observaţia obişnuită. Vrea să caute spiritul în lumea simţurilor. Nu este oare aceasta un fapt care poate fi comparat cu cel al morţii? „Cei străini de filosofie au toate şansele să nu-şi dea seama că de fapt singura preocupare a celor care i se dăruiesc cu adevărat este trecerea în moarte şi starea care îi urmează. Or, dacă aşa stau lucrurile, n-ar fi ciudat ca, după ce o viaţă de om nu te-a interesat şi n-ai dorit altceva, să te necăjeşti tocmai cînd vine clipa?"[*] - Spre a întări această părere, Socrate îşi întreabă unul din prieteni: „Spune-mi deci: după părerea ta îi este propriu filosofului să trăiască cu gîndul la ceea ce poartă numele de «plăceri», cum ar fi de pildă mîncarea, băutura? Dar plăcerea iubirii? Dar celelalte feluri în care slujim trupul, au ele oare preţ în ochii unui asemenea om? De pildă dobîndirea de haine sau de încălţăminte mai deosebită sau de orice alt fel de înfrumuseţare hărăzită trupului, toate acestea crezi tu că au vreun preţ în ochii lui sau crezi că, dacă nu e absolut silit să se împărtăşească din ele, le nesocoteşte? Aşadar, consideri că, în general, filozoful nu este preocupat de ale trupului, d că, atît cît îi stă în putinţă, rămîne departe de ele, îndreptîndu-şi gîndul numai către suflet?"[†] După aceasta, Socrate mai poate spune că năzuinţa spre înţelepciune se aseamănă cu moartea prin aceea că omul se îndepărtează de elementul trupesc. Dar spre ce se îndreaptă? Se îndreaptă către spiritual. Dar poate cerc de la spirit ceea ce cere de la simţuri? Socrate îşi exprimă astfel părerea: „Spune-mi: ce crezi, dacă în cursul unei cercetări îi cerem trupului concursul, ne este el oare piedică sau ajutor? Este un anume grad de adevăr în ce ne dau vederea şi auzul cînd pînă şi poeţii ne tot spun că nimic nu este întocmai aşa cum auzim sau cum vedem? Tu nu crezi aşa? Şi atuncea, cînd ajunge sufletul la adevăr? Căci am văzut că ori de cîte ori porneşte să cerceteze ceva cu ajutorul trupului, acesta în chip sigur îl înşală."[‡] Tot ceea ce percepem cu simţurile trupului apare şi dispare. Şi tocmai această apariţie şi dispariţie fac să fim înşelaţi. Dar dacă, prin cunoaştere raţională, privim mai adînc în lăuntrul lucrurilor, ni se revelează elementul veşnic. Aşadar, simţurile nu ne oferă veşnicul în adevărata sa formă. Ele ne înşală în momentul cînd le acordăm o încredere necondiţionată. Încetează însă să ne înşele, dacă le opunem o înţelegere prin gîndire şi supunem afirmaţiile lor examinării acestei înţelegeri. Cum ar putea însă cunoaşterea prin gîndire să judece afirmaţiile simţurilor, dacă în ea n-ar trăi ceva ce trece dincolo de percepţiile senzoriale? Prin urmare, ceea ce este adevărat şi ceea ce este fals în lucruri este stabilit de ceva din noi care se opune trupului senzorial, de ceva care nu se supune deci legilor acestuia. Înainte de orice, acest ceva nu poate fi supus legilor devenirii şi pieirii. Căci acest ceva are adevărul în sirie. Adevărul nu poate avea însă un ieri şi un astăzi; el nu poate fi o dată ceva şi altădată altceva, precum lucrurile sensibile. Aşadar, adevărul însuşi trebuie să fie un element veşnic. Şi în timp ce filozoful se îndepărtează de ceea ce este senzorial-trecător, îndreptîndu-se spre adevăr, el se apropie totodată de ceva veşnic, care sălăşluieşte în el. Dacă ne cufundăm cu totul în spirit, trăim cu totul în adevăr. Elementul sensibil din jurul nostru nu mai există doar în forma sa senzorială. „Şi cel care realizează în

[*] *Op. cit.,* p. 60 *(n.trad).*
[†] *Ibid.,* p. 60-61 (n.*trad.).*
[‡] *Ibid.,* p. 61-62 (n.*trad.).*

chipul cel mai pur acest lucru nu este oare cel care, în cel mai înalt grad posibil, se apropie de fiecare lucru numai cu gîndirea în sine, pură de orice amestec? Cel care, în acest scop, se lipseşte cît mai mult de ochi şi de urechi şi, ca să spun aşa, de întregul lui trup, convins că orice asociere cu el tulbură sufletul şi îl împiedică să dobîndească adevărul şi cunoaşterea?... Dar această eliberare, această desprindere a sufletului de trup, nu este tocmai ceea ce se numeşte moarte? Iar eliberarea de care vorbim, cine sînt oare singurii care o urmăresc neîncetat, din răsputeri, dacă nu cei cu adevărat filosofi, cînd tocmai asta este de fapt preocuparea lor? Şi atunci n-ar fi ridicol ca un om care s-a străduit o viaţă întreagă să-şi apropie cît mai mult felul de a trăi de starea morţii să se supere tocmai în clipa cînd stă s-o dobîndească? Este aşadar im fapt de netăgăduit că adevăraţii filozofi nu fac altceva, făcînd filosofie, decît un exerciţiu neîncetat *în* vederea ceasului morţii şi că, dintre toţi oamenii, ei se tem cel mai puţin de a fi morţi."[*] Socrate întemeiază orice morală superioară pe eliberarea de trup. Cel care nu ascultă decît de trupul său nu este moral. Cine este curajos? întreabă Socrate. Curajos este acela care nu dă ascultare trupului său, ci cerinţelor spiritului său, chiar şi atunci cînd aceste cerinţe îi pun în primejdie trupul. Şi cine este chibzuit? A fi chibzuit nu înseamnă oare „adică faptul de a nu te lăsa aprig stîrnit de dorinţe, ci de a te purta faţă de ele cu nepăsare, fără să-ţi pierzi capul, oare nu este şi ea proprie numai acelora care rămîn cu totul nepăsători faţă de trup şi trăiesc întru filozofie?"[†] Şi aşa stau lucrurile, după părerea lui Socrate, cu toate virtuţile.

Socrate trece la caracterizarea înţelegerii raţionale înseşi. Ce înseamnă, în general, cunoaşterea? La cunoaştere ajungem, fără îndoială, formîndu-ne judecăţi. Să zicem că îmi formez o judecată asupra unui obiect; îmi spun, de pildă: acesta, ce se află aici în faţa mea, e un copac. Cum ajung eu să-mi spun aceasta? Voi putea să mi-o spun doar dacă ştiu deja ce este im copac. Eu trebuie să-mi *amintesc* de reprezentarea mea despre copac. Un copac este un lucru sensibil. Dacă mi-aduc aminte de un copac, îmi amintesc, aşadar, de un obiect sensibil. Spun despre un lucru că este un copac, cînd se aseamănă altor lucruri pe care le-am perceput mai înainte şi despre care ştiu că sînt copaci. *Amintirea* îmi mijloceşte cunoaşterea. Amintirea îmi dă posibilitatea să fac o comparaţie între feluritele lucruri sensibile. Dar cunoaşterea mea nu se epuizează în aceasta. Dacă văd două lucruri care se aseamănă, îmi formez atunci următoarea judecată: aceste două lucruri se aseamănă. În realitate însă niciodată două lucruri nu se aseamănă întru totul. Pretutindeni pot găsi o asemănarea mimai într-o anumită privinţă. Gîndul asemănării apare, aşadar, în mine, fără ca el să fie în realitatea sensibilă. El mă ajută să-mi formez o anume judecată, aşa cum amintirea mă ajută să ajung la cunoaştere. Aşa cum în cazul copacului îmi aduc aminte de copaci, tot astfel în cazul a două lucruri, dacă le consider într-un anumit raport, îmi amintesc de ideea asemănării. În mine apar deci gînduri ca şi amintiri care nu sînt dobîndite din realitatea sensibilă. Toate cunoştinţele care nu sînt luate din această realitate se întemeiază pe asemenea gînduri. Întreaga matematică constă numai din asemenea gînduri. Cel care ar putea pune în raporturi matematice numai ceea ce poate vedea cu ochii şi apuca cu mîinile ar fi un geometru slab. Avem deci gînduri care nu provin din natura trecătoare, ci care răsar din spirit. Şi tocmai acestea poartă în ele pecetea adevărului veşnic. Ceea ce ne învaţă matematica va fi veşnic adevărat; chiar dacă mîine s-ar prăbuşi întregul cosmos şi s-ar înălţa unul absolut nou. In cazul unui alt cosmos ar putea fi valabile condiţii de aşa natură, încît actualele adevăruri matematice să nu fie aplicabile; dar ele ar rămîne totuşi adevărate în sine. Cînd sufletul este singur cu sine şi numai atunci, el poate da la iveală din sine asemenea adevăruri veşnice. Aşadar, sufletul este înrudit cu adevărul, cu veşnicul şi nu cu efemerul, cu ceea ce este aparent. De aceea Socrate spune: „Cînd cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuşi sufletul ia calea către lumea unde totul este pur, etern, nemuritor, fără schimbare. Şi, fiind tot astfel şi natura sa, se duce în această

[*] *Ibid.*, p. 65-66 *(n. trad.).*
[†] *Ibid.*, p. 67 *(n. trad.).*

lume ori de cîte ori îi este cu putinţă, şi atunci rătăcirea. lui ia sfîrşit şi el rămîne acolo, neschimbat şi identic cu sine, căci neschimbătoare şi identice cu sine sînt şi cele cu care vine în contact. Gîndire se numeşte experienţa aceasta a sufletului... Acum gîndeşte-te dacă din tot ce am spus pînă acum putem să tragem următoarea încheiere: că sufletul seamănă cît se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, indisolubil şi mereu neschimbător în identitatea cu sine şi că, dimpotrivă, trupul seamănă cît se poate de mult cu ceea, ce este omenesc, muritor, cu forme multiple, neaccesibil gîndirii, supus disoluţiei şi niciodată identic cu sine... Iar dacă starea lui, murind, este aceasta» atuncea el se duce către ceea ce îi seamănă, spre nevăzut, spre ceea ce este divin şi e nemuritor şi înţelept, spre locul unde, scăpat de rătăcire, de nesăbuinţe şi spaime, de sălbatice iubiri, de toate relele vieţii omeneşti, îl aşteaptă, la capătul drumului său, fericirea. Spre locul unde, după cum se spune, asemeni celor care au primit iniţierea, sufletul îşi va petrece pentru totdeauna timpul printre zei."[*] Aici nu se pune problema de a arata toate căile pe care Socrate îşi îndruma prietenii către ceea ce este veşnic. În orice caz, toate respiră acelaşi duh. Toate vor arăta că omul află ceva, cînd umblă pe căile percepţiei trecătoare, şi altceva, cînd spiritul său e singur cu sine. Spre această natură primară proprie spiritului îndruma Socrate pe cei care îl ascultau. Cînd o aflau, ei vedeau cu înşişi ochii spiritului că este veşnică. Muribundul Socrate nu demonstrează nemurirea; el arată simplu esenţa sufletului. Şi atunci reiese că devenirea şi trecerea, naşterea şi moartea nu au nimic a face cu acest suflet. Esenţa sufletului rezidă în adevăr; adevărul nu poate însă deveni şi trece. Sufletul are ceva comun cu devenirea în măsura în care ceea ce este par are ceva comun cu ceea ce nu este. Moartea însă ţine de devenire. Prin urmare, sufletul nu are nimic a face cu moartea. Despre ceea ce este nemuritor trebuie să spunem că exclude muritorul, aşa cum ceea ce este drept exclude nedreptul. Pornind de aici, Socrate afirmă: „Dacă ceea ce este nemuritor este şi netrecător, sufletul nu poate pieri atunci cînd moartea se apropie de el; căci, potrivit celor arătate mai înainte, sufletul nu poate primi moartea şi nici nu poate fi mort, aşa cum numărul trei nu poate fi niciodată număr par".

Să aruncăm o privire asupra întregii desfăşurări din acest dialog, în care Socrate îşi conduce auditoriul să vadă elementul veşnic din personalitatea umană. Cei care-1 ascultă îi preiau gîndurile; cercetează în ei înşişi dacă, în propriile lor trăiri lăuntrice, se găseşte ceva, prin care ei să poată spune „da" ideilor sale. Ei fac obiecţiile care li se impun. Ce s-a întîmplat cu ei cînd s-a terminat dialogul? Ei au găsit în ei ceva ce nu avuseseră mai înainte. Ei nu şi-au însuşit doar un adevăr abstract, ci au parcurs o evoluţie. În ei s-a trezit la viaţă ceva ce înainte nu trăite în ei. Nu este oare aceasta ceva ce poate fi asemuit cu o *iniţiere*? Nu aruncă oare aceasta o lumină asupra motivului pentru care Platon şi-a expus filosofia sub formă de dialog? Aceste dialoguri nu pot fi altceva decît forma literară a celor petrecute în lăcaşurile de misterii. Cele spuse în multe locuri de Platon însuşi ne conving de acest lucru. Ca dascăl filosof, Platon a vrut să fie ceea ce era hierofantele în misterii, în măsura în care acest lucru era posibil dat fiind modul filozofie de comunicare. Cît de armonios integrat se simte totuşi Platon în atmosfera misteriilor! Pentru el, felul său de a fi este corect numai dacă duce acolo unde trebuie condus mistul. Iată ce spune în acest sens Platon în Timeu: „Toţi cei care au întrucîtva o gîndire corectă invocă zeii în acţiunile lor mici şi mari; noi însă, care ne punem ca scop să-i învăţăm pe alţii despre Univers, în măsura în care acesta a fost sau nu a fost creat, noi trebuie cu osebire, dacă nu ne-am rătăcit cu totul, să invocăm zeii şi zeiţele rugîndu-i să ne înveţe totul în primul rînd în spiritul lor şi apoi în acord cu noi înşine". Iar celor care urmează o asemenea cale Platon le promite că „Divinitatea, ca un mîntuitor, va face ca cercetarea greşită şi prea lăturalnică să-şi afle încheierea într-o învăţătură convingătoare".

Timaios este cu osebire dialogul care ne dezvăluie caracterul misteric al concepţiei platonice despre lume. Chiar la începutul acestui dialog este vorba de o „iniţiere". Solon este „iniţiat" de către un preot egiptean în taina devenirii lumilor şi în felul cum adevăruri veşnice

[*] *Ibid.*, p. 84-86 *(n. trad.).*

sînt exprimate plastic în mituri tradiţionale. „S-au petrecut multe şi felurite pierderi de vie(i omeneşti (aşa îl învaţă preotul egiptean pe Solon) şi se vor mai petrece şi de acum înainte, cele mai mari prin foc şi apă, altele însă, mai mici, prin nenumărate alte cauze. Căci ceea ce se potriveşte şi la voi, anume că odinioară Faeton, fiul lui Helios, a urcat în carul de foc al tatălui său şi, nefiind în stare să meargă pe drumul tatălui său, a pîrjolit totul pe Pămînt, iar el însuşi a fost lovit de trăsnet, sună ca o fabulă; dar aici nu este totuşi mai puţin adevărat că mişcarea corpurilor cereşti care înconjoară Pămîntul a fost modificată şi tot ce se află pe acesta a fost distrus din foc, distrugere care arc loc la anumite intervale mari de timp.” - Acest pasaj din *Timaios* ne arată clar cum se raportează iniţiatul la miturile poporului. El recunoaşte adevărurile ascunse în imaginile acestor mituri.

În *Timaios* este înfăţişată drama devenirii cosmice. Cel care vrea să meargă pe urmele ce conduc spre această devenire cosmică ajunge la *presimţirea* forţei originare din care a purces totul. „Pe creatorul şi tatăl acestui univers este greu să-1 găsim acum; iar dacă 1-am găsit, este cu *neputinţă* să ne exprimăm asupra lui pe înţelesul tuturor.” Mistul ştia ce înseamnă această „neputinţă”. Ea se referă la drama lui Dumnezeu. Pentru mist, acesta nu există în cele senzorial-intelectuale. Aici Dumnezeu există numai ca natură. El este vrăjit în natură. După părerea vechilor mişti, de el se poate apropia numai acela care trezeşte Divinul în sine însuşi. Aşadar, Dumnezeu nu poate fi pe înţelesul tuturor. Nici chiar celui care se apropie de el nu i se arată Dumnezeu însuşi. Aceasta se spune în Timaios. Tatăl a făcut cosmosul din trup cosmic şi suflet cosmic. El a amestecat armonios, în proporţii desăvîrşite, elementele apărute în timp ce el, revărsîndu-se pe sine însuşi, sacrifica o existenţă proprie deosebită. Astfel a luat fiinţă trupul cosmic. Iar pe acest trup cosmic este întins în *formă de cruce* sufletul cosmic. Acesta din urmă este Divinul din lume. Sufletul cosmic şi-a găsit moartea pe cruce pentru ca lumea să poată exista. Platon poate deci să numească natura *mormînt* al principiului divin. Nu însă un mormînt în care zace ceva mort, ci în care sălăşluieşte ceva veşnic, căruia moartea îi dă numai prilejul de a exprima atotputernicia vieţii. Această natură este privită în lumina adevărată doar de către acel om care păşeşte spre ea pentru a elibera sufletul cosmic răstignit. Acesta trebuie să se ridice din moartea sa, din vraja care-1 leagă. Unde poate el să reînvie? Numai în sufletul omului iniţiat. Înţelepciunea găseşte astfel raportul potrivit al sufletului cu cosmosul. Învierea, eliberarea lui Dumnezeu: aceasta este cunoaşterea. În *Timaios* este urmărită evoluţia cosmică de la nedesăvîrşit la desăvîrşit. În imaginaţie se reprezintă un proces ascendent. Fiinţele evoluează. În această evoluţie se dezvăluie Dumnezeu. Devenirea este o înviere a lui Dumnezeu din mormînt. Pe parcursul evoluţiei apare omul. Platon arată. că, o dată cu omul, apare ceva deosebit Ce-i drept, întreaga lume este ceva divin. Iar omul nu este mai divin decît celelalte fiinţe. Dar în celelalte fiinţe Dumnezeu este prezent în chip tainic, pe cînd în om este prezent în chip făţiş. La sfîrşitul dialogului *Timaios* se spune : „Iar acum am vrea să mai afirmăm că dezbaterea noastră asupra universului şi-a atins ţinta, căci după ce această lume a fost înzestrată în felul arătat şi umplută cu fiinţe vii, muritoare şi nemuritoare, ea a devenit o fiinţă vizibilă, de acest fel, care cuprinde tot ceea ce este vizibil, a devenit o imagine a Creatorului, un Dumnezeu perceptibil prin simţuri, a devenit cea mai mare şi mai bună, cea mai frumoasă şi mai desăvîrşită (din cîte putea să existe), a devenit această lume unică primordială”.

Dar această lume, unică şi singura născută, nu ar fi desăvîrşită dacă n-ar avea printre imaginile ei şi imaginea Creatorului însuşi. Această imagine se poate naşte numai din sufletul omenesc. Omul îl poate naşte nu pe Tatăl însuşi, ci pe *Fiul,* pe Vlăstarul lui Dumnezeu ce trăieşte în suflet, pe Vlăstarul cel asemenea Tatălui.

Filon, despre care se spunea că ar fi reîntruparea lui Platon, desemna drept „Fiu al lui Dumnezeu” înţelepciunea născută din om, înţelepciunea care trăieşte în suflet şi are drept conţinut raţiunea existentă în lume. Această raţiune cosmică, *Logosul,* apare ca fiind cartea în care „este înscrisă şi însemnată întreaga stare cosmică”. Raţiunea cosmică apare mai departe

ca Fiu al lui Dumnezeu: „el plăsmuieşte creaturile imitînd căile Tatălui, privind arhetipurile”. Filon, platonizantul, i se adresează acestui Logos ca lui Hristos: „Întrucît Dumnezeu este întîiul şi singurul rege al Universului, pe drept cuvînt drumul către el este numit drum regal; astfel consideră filosofia... drumul pe care mergea corul vechilor asceţi, întorşi din tulburătoarea vrajă a plăcerii, dăruiţi cultivării demne şi severe a frumosului; acest drum regal, pe care noi îl numim adevărata filosofie, Legea îl numea: *Cuvîntul* şi Duhul lui Dumnezeu”.

Pentru Filon, a păşi pe acest drum pentru a întîlni Logosul, pe care-1 privea ca pe Fiul lui Dumnezeu, însemna o iniţiere : „Nu mă tem să împărtăşesc ceea ce mie însumi mi s-a întîmplat de nenumărate ori. Uneori, cînd voiam să aştern pe hîrtie în felul obişnuit ideile mele filosofice, văzînd foarte clar ce era de stabilit, îmi aflam totuşi spiritul neroditor şi rigid, aşa încît, fără a fi în stare să duc ceva la capăt, trebuia să pun de o parte totul, socotindu-mă un nimic, dar mirîndu-mă totodată de forţa a ceea ce era real în gîndire şi de care depind deschiderea sau închiderea sufletului omenesc. Altădată însă începeam gol şi ajungeam fără greutate la plinătate, în vreme ce ideile coborau în zbor nevăzute ca nişte fulgi de zăpadă sau ca grăunţe de sămînţă, cuprinzîndu-mă şi însufleţindu-mă ca o foiţă divină, aşa încît nu ştiam unde sînt, cine e la mine, cine sînt eu însumi, ce spun, ce scriu: căci acum îmi fusese dată curgerea expunerii, o limpezime încîntătoare, o privire ascuţită, o stăpînire certă a subiectului, ca şi cînd ochiul lăuntric putea acum recunoaşte totul cu cea mai mare claritate”. - Aceasta este descrierea unei căi a cunoaşterii, făcută în aşa fel, încît vedem că cine merge pe acest drum este conştient că se uneşte cu Divinul, atunci cînd în el învie *Logosul.* Acest lucru este clar exprimat şi în cuvintele : „Cînd, cuprins de iubire, spiritul îşi ia zborul într-un elan de bucurie, către cele prea-sfinte, înaripat de Dumnezeu, el uită de toate celelalte şi de sine însuşi, fiind cuprins şi atras numai de Acela al cărui satelit şi slujitor este şi căruia îi aduce, ca pe o jertfă de tămîie, virtutea cea mai sfîntă şi mai neprihănită”. - Pentru Filon există numai două căi. Sau urmăm sensibilului pe care îl oferă percepţia şi intelectul şi atunci ne închidem în personalitatea noastră şi ne sustragem cosmosului; sau devenim conştienţi de atotputernicia cosmică şi atunci, înlăuntrul personalităţii, trăim elementul veşnic. „Cine vrea să-1 ocolească pe Dumnezeu cade chiar în mîinile sale; căci este vorba de două lucruri: spiritul universal, care este Dumnezeu, şi spiritul propriu; acesta din urmă scapă şi se refugiază la spiritul universal, căci cel care şi-a depăşit spiritul propriu îşi spune că acesta este un nimic şi pune totul în legătură cu Dumnezeu; dar cine ocoleşte pe Dumnezeu nimiceşte această temelie originară şi se socoteşte pe sine temeiul a tot ceea ce se întîmplă.”

Concepţia platoniciană despre lume vrea să fie o cunoaştere care, prin întregul ei caracter, este religie. Ea pune cunoaşterea în legătură cu Prea-Înaltul, la care omul poate ajunge prin sentimentele sale. Platon preţuia această cunoaştere numai atunci cîrd, în ea, sentimentul putea să fie satisfăcut în modul cel mai deplin. Atunci ea este mai mult decît cunoaştere plastică; ea este conţinutul vieţii. Ea este un om superior în om, acela a cărui personalitate este doar o copie. În omul însuşi se naşte cel care îl întrece, *omul originar.* Şi astfel, în filosofia platoniciană s-ar exprima iarăşi o taină din misterii. Hipolit, părinte al Bisericii, face aluzie la această taină: „Acesta este marele mister al samotracilor (păzitori ai unui anumit Cult misterial), mister care nu poate fi rostit şi pe care doar iniţiaţii îl cunosc. Aceştia însă vorbesc amănunţit despre Adam ca despre omul lor originar.”

O „iniţiere” reprezintă şi *Banchetul* lui Platon, *Dialogul despre iubire.* Aici iubirea apare ca prevestitoare a înţelepciunii. Dacă înţelepciunea este Cuvîntul veşnic (Logos), Fiul veşnicului Creator al lumii, atunci iubirea se află faţă de acest Logos într-un raport matern. Înainte ca în sufletul omenesc să poată străluci chiar şi numai o scînteie luminoasă din lumina înţelepciunii, trebuie să existe un imbold obscur, o pornire către acest element divin. În mod inconştient omul trebuie să tindă spre ceea ce, înălţat apoi în conştienţă, constituie fericirea sa cea mai înaltă. Noţiunea iubirii este legată de ceea ce, la Heraclit, apare ca fiind *daimon*-ul din om. - În *Banchetul*, oameni din cele mai diferite stări sociale şi cu cele mai diferite concepţii

de viaţă se pronunţă asupra iubirii: omul de toate zilele, politicianul, omul de ştiinţă, poetul comic Aristofan şi seriosul poet Agathon [Agaton]. Potrivit propriilor lor experienţe de viaţă aveau şi propriile lor concepţii despre iubire. Felul în care se exteriorizează ei dezvăluie pe ce treaptă se află „*daimon*"-ul lor. Prin iubire, o fiinţă este atrasă spre alta. Diversitatea, multiplicitatea lucrurilor în care s-a dizolvat Unitatea divină năzuieşte prin iubire către unitate, către armonie. Iubirea are deci ceva divin. De aceea fiecare poate să o înţeleagă numai în măsura în care el însuşi se împărtăşeşte din Divin. După ce şi-au prezentat ideile lor despre iubire oameni aflaţi pe diferite trepte de maturitate, ia cuvîntul Socrate. El analizează iubirea ca om al cunoaşterii. Pentru el, iubirea nu este o divinitate. Dar ea este ceva care îl conduce pe om către Dumnezeu. *Eros*, iubirea, nu este pentru el un zeu. Căci Dumnezeu este desăvîrşit, posedă Frumosul şi Binele. Eros este însă numai aspiraţia către Frumos şi Bine. El stă, aşadar, între om şi Dumnezeu. Este un „*daimon*", un mijlocitor între pămîntesc şi divin. - Este semnificativ că Socrate nu pretinde că îşi expune ideile *sale*, atunci cînd vorbeşte despre iubire. El spune că nu face decît să povestească ceea ce o femeie i-a împărtăşit ca *revelaţie* în legătură cu acest lucru. O artă divinatorie este cea prin care el a ajuns la o reprezentare a iubirii. Diotima, preoteasa, a deşteptat în Socrate forţa daimonică, menită să-1 conducă spre Divin. Ea 1-a „iniţiat". - Această trăsătură caracteristică a *Banchetului* este elocventă. Nu se poate să nu ne întrebăm: cine este „femeia înţeleaptă", care deşteaptă daimonul în Socrate? Aici nu poate fi vorba de o simplă înveşmîntare poetică. Căci nici o femeie înţeleaptă, reală din punct de vedere senzorial, nu ar putea deştepta daimonul din suflet, dacă în sufletul însuşi nu ar exista forţa pentru această trezire.* Aşadar, această „femeie înţeleaptă" trebuie căutată în propriul suflet al lui Socrate. Trebuie să existe însă un temei care să facă să apară drept fiinţă exterior-reală acel ceva care îl aduce pe daimon la existenţă în sufletul însuşi. Această forţă nu poate acţiona la fel ca forţele pe care le putem observa în suflet ca aparţinîndu-i acestuia, ca fiindu-i proprii acestuia. Se vede că Socrate prezintă drept „femeie înţeleaptă" forţa sufletească dinainte de primirea înţelepciunii. Este principiul *matern*, care naşte pe Fiul lui Dumnezeu, înţelepciunea, Logosul. Forţa inconştient activă a sufletului, care îngăduie să pătrundă în conştienţă Divinul, este considerată ca fiind un element feminin. Sufletul încă lipsit de înţelepciune este mama a ceea ce conduce spre Divin. Aici sîntem conduşi la o importantă idee a misticii. Sufletul este considerat drept mamă a elementului divin. În mod *inconştient* el conduce omul cu necesitatea unei forţe naturale către ceea ce este divin. - De aici se revarsă o lumină asupra viziunii cu caracter misteric din mitologia greacă. Lumea zeilor s-a născut în suflet. Omul consideră drept zei ai săi ceea ce el însuşi creează în imagini. El trebuie să ajungă însă şi la o altă idee. Omul trebuie să transforme în chipuri de zei şi forţa divină din sine, care acţionează înainte de plăsmuirea imaginilor-zei. În spatele elementului divin apare mama acestui Divin, care nu este altceva decît forţa sufletească originară a omului. Alături de zei omul aşază zeiţele. Să examinăm mitul lui Dionysos în lumina dobîndită aici. Dionysos este fiul lui Zeus şi al unei mame muritoare, Semele. Zeus smulge mamei ucise de trăsnet copilul încă. prematur şi îl ascunde în propria sa coapsă pînă ce acesta devine viabil. Hera, mama zeilor, aţîţă Titanii împotriva lui Dionysos. Aceştia *ciopîrţesc* băiatul. Dar Pallas Athena [Palas Atena] salvează inima ce încă mai bătea şi o duce lui Zeus. Din aceasta, Zeus zămisleşte pentru a doua oară fiul. În acest mit vedem cît se poate de clar un proces care se petrece în străfundul sufletului omenesc. Cel care ar vorbi în sensul preotului egiptean, care 1-a instruit pe Solon asupra naturii mitului, ar putea grăi astfel: Ceea ce se povesteşte la voi, că Dionysos, fiul lui Dumnezeu şi al unei mame muritoare, s-a născut, a fost ciopîrţit şi a mai fost născut o dată, pare o fabulă; dar ceea ce este adevărat aici este naşterea Divinului, sînt destinele acestuia în propriul suflet omenesc. Divinul se uneşte cu sufletul omenesc temporal-pămîntesc. Este suficient ca acest element divin, dionisiac, doar să

*Tot ceea ce se referă la o cunoaştere prin „ochi spirituali" trebuie desemnat, pentru vechea mistică, drept „mantică"; în timp ce „telestica" este arătarea drumului care duce la iniţiere.

tresară, pentru ca sufletul să simtă un dor puternic după adevărata sa înfăţişare spirituală. Conştienţa, care apare de asemenea în imaginea unei zeităţi feminine, Hera, devine geloasă pe nou-născutul din conştienţa mai bună. Ea incită natura inferioară a omului (Titanii). Pruncul divin, încă prematur, este ciopîrţit. Aşa există el în om ca ştiinţă fragmentară, senzorial-intelectuală. Dacă însă înţelepciunea superioară (Zeus) există în om în aşa măsură încît să fie activă, atunci aceasta va îngriji copilul prematur, care se naşte apoi din nou ca al doilea fiu al lui Dumnezeu (Dionysos). Astfel, din ştiinţă, din forţa divină ciopîrţită din om, se naşte înţelepciunea plină de unitate, care este Logosul, Fiul lui Dumnezeu şi al unei mame muritoare, adică al sufletului omenesc trecător, năzuind inconştient spre Divin. Atîta vreme cît în toate acestea vedem un *simplu* proces sufletesc şi le înţelegem ca *imagine* a unui asemenea proces, sîntem departe de realitatea spirituală care se desfăşoară aici. În această realitate spirituală, sufletul nu trăieşte doar ceva din sine; ci el s-a eliberat cu totul de sine şi trăieşte un proces cosmic, care într-adevăr nu se desfăşoară deloc în suflet, ci în afara lui.

Înţelepciunea platoniciană şi mitul grecesc sînt înlănţuite; după cum înlănţuite sînt înţelepciunea misteriilor şi mitul. Zeii plăsmuiţi erau obiect al religiei populare; istoria zămislirii lor era taina misteriilor. Nu este de mirare că „trădarea” misteriilor era considerată drept ceva primejdios. Căci astfel se „trăda” originea zeilor poporului. Înţelegerea corectă a acestei origini este binevenită ; neînţelegerea ei este fatală.

ÎNŢELEPCIUNEA MISTERIILOR ŞI MITUL

Mistul căuta în sine forţe, urmărea în sine entităţi, care îi rămîn omului necunoscute atîta vreme cît el se limitează la concepţia obişnuită despre viaţă. Mistul pune marea problemă a propriilor sale forţe şi legi spirituale, care depăşesc natura inferioară. Omul cu o concepţie obişnuită despre viaţă, o concepţie senzorial-logică, îşi creează zei sau, cînd ajunge să-şi dea seama de această plăsmuire, îi tăgăduieşte. Mistul recunoaşte că *el* îi creează pe zei; el recunoaşte *de ce* îi creează; a ajuns, ca să zicem aşa, dincolo de legitatea naturală a plăsmuirii zeilor. Cu el se întîmplă precum cu planta, care ar deveni deodată ştiutoare, cunoscînd legile propriei sale creşteri, ale propriei sale dezvoltări. Planta se dezvoltă într-o dulce inconştienţă. Dacă ea şi-ar cunoaşte legile, ar trebui să dobîndească un cu totul alt raport faţă de sine însăşi. Ceea ce simte poetul liric, slăvind prin cîntece planta, ceea ce gîndeşte botanistul, cercetîndu-i legile: iată ce ar constitui idealul, pe care o plantă ştiutoare şi 1-ar plăsmui despre sine însăşi. - Aşa se întîmplă cu mistul în ceea ce priveşte legile *sale*, în ceea ce priveşte forţele care acţionează în el. Fiind cunoscător, el trebuie să creeze ceva divin dincolo de sine. La fel se situau şi iniţiaţii faţă de ceea ce crease poporul dincolo de natură. La fel se situau faţă de lumea de zei şi de mituri a poporului. Voiau să cunoască legile acestei lumi de zei şi de mituri. Acolo unde poporul avea o figură de zeu, unde avea un mit, ci căutau un adevăr superior. - Să luăm un exemplu: atenienii fuseseră siliţi de regele Cretei, *Minos*, să-i trimită la fiecare opt ani şapte băieţi şi şapte fete. Aceştia erau aruncaţi ca hrană Minotaurului, un monstru înfricoşător. Cînd cel de al treilea trist lot trebuia s-o pornească spre Creta, Teseu, fiul regelui, plecă şi el. Ajungînd Teseu în Creta, Ariadna, propria fiică a regelui Minos, 1-a luat sub ocrotirea ei. Minotaurul sălăşluia în labirint, o grădină în care, intrînd, nimeni nu mai putea găsi drumul de ieşire. Teseu voia să-şi elibereze oraşul natal de ruşinosul tribut. El trebuia să intre în labirintul în care se arunca prada monstrului. Voia să ucidă Minotaurul. Şi-a luat această sarcină asupra sa; a învins înspăimîntătorul duşman şi a ajuns iarăşi în libertate cu ajutorul unui ghem de aţă dăruit de Ariadna. – Mistului trebuia să-i devină limpede cum ajunge spiritul creator al omului să urzească o asemenea povestire. Aşa cum botanistul pîndeşte creşterea plantei pentru a-i afla legile, tot aşa voia el să urmărească spiritul creator. El căuta un *adevăr*, un conţinut sapienţial acolo unde poporul aşezase un mit. Salustiu ne dezvăluie poziţia unui înţelept mistic faţa de un asemenea mit: „întreaga lume am putea-o numi un mit, care cuprinde în sine în mod vizibil corpurile şi lucrurile, în mod tainic sufletele şi spiritele. Dacă adevărul despre zei ar fi împărtăşit tuturor, cei săraci cu duhul 1-ar desconsidera, pentru că nu-1 pot cuprinde, iar cei mai ageri 1-ar lua în uşor; dar dacă adevărul este învăluit în veşmînt mitic, el este asigurat împotriva desconsiderării, îndemnînd la filozofare."

Dacă am fi căutat ca mişti conţinutul de adevăr al unui mit, ne-am fi dat seama că am adăugat ceva la ceea ce există în conştienţa populară. Ne-ar fi fost clar că ne-am situat *deasupra* acestei conştienţe populare, aşa cum botanistul se situează deasupra plantei care creşte. Am fi spus cu totul altceva decît ceea ce există în conştienţa mitică; am fi considerat însă cele spuse ca fiind un adevăr mai profund, care în mit a fost exprimat simbolic. Omul se raportează la senzorialitate ca la un monstru duşmănos. Îi jertfeşte roadele personalităţii sale. Senzorialitatea le devorează. Ea face acest lucru pînă cînd în om se deşteaptă învingătorul (Teseu). Cînd acesta intră în labirintul senzorialităţii pentru a-şi ucide duşmanul, cunoaşterea pe care a dobîndit-o îi toarce firul cu ajutorul căruia poate din nou sa se orienteze. În această biruire a elementului senzorial se exprimă misterul cunoaşterii umane înseşi. Mistul cunoaşte această taină. Prin ea se indică o forţă din personalitatea omului. Conştienţa obişnuită nu-şi dă seama de această foiţă, care acţionează totuşi în conştienţa obişnuită, dînd naştere mitului, care are aceeaşi *structură* ca şi adevărul mistic. Acest adevăr este simbolizat în mit. - Ce se

află deci în mituri? În ele se află o creaţie a spiritului, a sufletului care plăsmuieşte în mod inconştient. Sufletul are o legitate absolut precisă. El trebuie să acţioneze într-o anume direcţie, pentru a crea depăşindu-se pe sine. Pe treapta mitologică, sufletul face acest lucru în imagini; aceste imagini sînt însă construite potrivit legităţii sufletului. Am putea spune şi astfel: cînd sufletul, depăşind treapta conştienţei mitologice, înaintează spre adevărurile mai adînci, acestea poartă aceeaşi pecete ca şi nuturile de mai înainte, căci la apariţia lor acţionează una şi aceeaşi forţă. Referindu-se la înţelepţii preoţi egipteni, Plotin, filozoful şcolii neoplatonice (204-270 d.H.), spune despre raportul dintre felul de reprezentare imaginativ-mitic şi cunoaşterea superioară următoarele:

„Atunci cînd îşi împărtăşesc înţelepciunea, înţelepţii egipteni - fie pe temeiul unei riguroase cercetări, fie instinctiv - nu se slujesc pentru exprimarea învăţăturilor şi principiilor lor de litere ca de nişte imitaţii ale vocii şi vorbirii, ci desenează imagini şi depun în schiţele imaginative din templele lor conţinutul de gînduri al oricărui lucru, aşa încît fiecare imagine este un conţinut de cunoştinţe şi înţelepciune, un obiect şi o totalitate, deşi fără controverse şi dezbateri. După aceea, conţinutul era scos din imagine şi era exprimat în cuvinte, găsindu-se temeiul pentru care este aşa şi nu altfel”.

Dacă vrem să cunoaştem relaţia dintre mistică şi povestirile mitice, trebuie să vedem cum se raportează la mitic concepţia despre lume a acelora care ştiu că înţelepciunea lor este în armonie cu felul de reprezentare a esenţei misteriilor. O asemenea armonie există în modul cel mai desăvîrşit la *Platon*. Felul cum interpretează el miturile şi cum le foloseşte în cadrul expunerii sale poate servi drept model. În *Phaidros [Faidros],* un dialog despre suflet, este prezentat mitul lui Boreas. Această fiinţă divină, care fusese văzută în vîntul care suflă dinspre nord, zări odată pe frumoasa Orithya [Oritia], fiica regelui atic Erechtheus [Erehtheus], culegînd flori împreună cu tovarăşele ei de joacă. Cuprins de iubire, o răpi şi o duse în peştera sa. În acest dialog, Platon îl pune pe Socrate să respingă o interpretare pur intelectualistă a acestui mit. Potrivit unei asemenea interpretări, în povestire este simbolizat în chip poetic un fapt absolut exterior, natural. Probabil că fiica regelui a fost prinsă de o furtună şi aruncată de pe stîncă. „Asemenea tălmăciri”, spune Socrate, „sînt subtilităţi savante, chiar dacă, în zilele noastre, ele sînt agreate şi obişnuite... Căci cine a descompus una din aceste plăsmuiri mitologice, dacă este consecvent, trebuie să ştie de asemenea să le explice pe toate celelalte în acelaşi mod natural... Dar chiar dacă o asemenea muncă ar putea fi dusă la capăt, ea ar dovedi în orice caz din partea celui care o îndeplineşte nu o înzestrare fericită, ci doar o binevenită isteţime, o înţelepciune de ţăran şi o ridicolă nechibzuinţă... De aceea, trec peste asemenea cercetări şi cred ceea ce se spune în general despre mituri. Aşa cum am mai spus, nu pe ele le analizez, ci *pe mine însumi*, dacă nu cumva sînt şi eu un monstru, de o construcţie mai complicată şi, prin urmare, mai neclară decît o himeră, mai sălbatic decît Typhon [Tifon], sau dacă nu cumva reprezint o fiinţă mai blîndă şi mai simplă, căreia i s-a dat o parte de natură morală şi divină.” De aici vedem, că Platon nu este de acord cu o interpretare intelectualistă, raţionalistă a miturilor. Acest lucru trebuie pus în legătură cu felul cum el însuşi foloseşte miturile pentru a se exprima prin ele. Platon recurge la mit atunci cînd vorbeşte despre viaţa sufletului, cînd părăseşte căile a tot ce e trecător căutînd veşnicul din suflet, deci atunci cînd nu mai există reprezentări rezultate din perceperea senzorială şi din gîndirea intelectualistă. În *Phaidros* se vorbeşte despre veşnicul din suflet. Aici sufletul este reprezentat printr-un atelaj avînd doi cai cu multe aripi şi în conducător. Unul din cai este răbdător şi înţelept, celălalt este îndărătnic şi sălbatic. Cînd atelajul întîlneşte în drum un obstacol, calul cel îndărătnic foloseşte prilejul pentru a stînjeni cursa calului bun şi pentru a i se împotrivi conducătorului. Cînd atelajul ajunge acolo unde ar trebui să-i urmeze pe zei pe bolta cerului, calul cel rău dezechilibrează atelajul. De puterea pe care o are acest cal rău depinde dacă va fi biruit de calul cel bun, atelajul putînd trece astfel peste obstacol în împărăţia suprasensibilului. Aşa se face deci că sufletul nu poate niciodată să se înalţe absolut nestingherit în împărăţia celor

divine. Unele suflete se înalţă mai mult în această contemplare a veşniciei, altele mai puţin. Sufletul care a privit cealaltă lume rămîne nevătămat pînă la următoarea călătorie; cel care, din cauza calului sălbatic, n-a văzut nimic trebuie să încerce să realizeze acest lucru printr-o nouă călătorie. Prin aceste călătorii sînt înţelese diferitele întrupări ale sufletului. O călătorie înseamnă viaţa sufletului într-o personalitate. Calul sălbatic reprezintă natura inferioară, cel înţelept natura superioară, iar conducătorul reprezintă sufletul ce aspiră la îndumnezeire. Platon recurge la mit pentru a reprezenta drumul sufletului veşnic de-a lungul diferitelor metamorfoze. În acelaşi fel se recurge în alte scrieri platonice la mit, la povestirea simbolică, pentru a se reprezenta interiorul omului, senzorial-neperceptibilul.

Platon se află aici într-o deplină armonie cu felul de exprimare mitic şi alegoric al altora. Vechea literatură indiană cunoaşte o parabolă atribuită lui Buddha [Buda]. Un om care se agaţă de viaţă, nevrînd cu nici un preţ să moară, un om care caută plăcerea simţurilor, este urmărit de patru şerpi. El aude un glas care îi porunceşte ca, din cînd în cînd, să-i hrănească şi să-i îmbăieze pe cei patru şerpi. Îngrozit de aceşti şerpi periculoşi omul fuge. Aude din nou un glas. Acesta îl face atent la cinci ucigaşi care sînt pe urmele lui. Omul o ia din nou la fugă. Un glas îi atrage atenţia asupra unui al şaselea ucigaş care, cu sabia scoasă, vrea să-i taie capul. Omul scapă iarăşi cu fuga. Ajunge într-un sa” pustiu. Aude un glas, care îi spune că foarte curînd satul va fi prădat de hoţi. Fugind mai departe, *omul* ajunge la o mare vărsare de ape. Pe malul de dincoace el nu se simte în siguranţă; din paie, nuiele şi frunze îşi face un coş, în care trece pe celălalt mal. Acum este în siguranţă; este brahman. Sensul acestei povestiri simbolice este următorul: Omul trebuie să treacă prin cel mai diferite stări pînă ajunge la cele divine. În ce patru şerpi trebuie să vedem cele patru elemente focul, apa, pămîntul, aerul, în cei cinci ucigaşi, cele cinci simţuri. Satul pustiu este sufletul, care s-a sustras impresiilor senzoriale, dar care, fiind singur cu sine încă nu este sigur. Dacă interesul său cuprinde doar natura sa inferioară, el trebuie să piară. Omul trebuie să-şi construiască luntrea, cu care va trece fluviul vremelniciei, de pe ţărmul naturii senzoriale pe acela a naturii etern-divine.

Să examinăm în această lumină misterul egiptean al lui Osiris [Oziris]. Treptat, Osiris a devenit una dintre cele mai importante divinităţi egiptene. Imaginea lui a înlăturat alte reprezentări divine existente în anumite părţi din popor. În jurul lui Oziris şi a soţie sale Isis [Izis] s-au creat acum o serie de mituri foarte importante. Osiris era fiul zeului-Soare, fratele lui era Typhon-Seth [Tifon-Set], iar sora lui era Isis. Osiris s-a căsătorit cu sora lui şi a domnit împreună cu ea în Egipt. Fratele cel rău, Typhon, a pus la cale înlăturarea lui Osiris. El a pus să se construiască o ladă, care avea exact lungimea trupului lui Osiris. La un ospăţ, lada a fost oferită ca dar celui care ar încăpea întocmai în ea. Lada nu s-a dovedit a fi pe măsura nici unuia din ei. Osiris a intrat în ladă. Atunci Typhon şi tovarăşii săi s-au năpustit asupra lui Osiris, au pecetluit lada şi au aruncat-o în fluviu. Aflînd de această grozăvie, Isis a rătăcit deznădăjduită peste tot căutînd cadavrul soţului. Cînd 1-a aflat, Typhon pusese din nou stăpînire pe el. El 1-a sfîşiat în paisprezece bucăţi, pe care le-a împrăştiat în cele mai diferite ţinuturi. În Egipt erau arătate diferite morminte ale lui Osiris. Cînd aici, cînd dincolo, în multe locuri, se părea că erau îngropate părţi ale zeului. Osiris însuşi, ridicîndu-se din infern, îl birui însă pe Typhon; o rază din Osiris o lumină pe Isis, care născu astfel un fiu, pe Harpocrates sau Horus.

Să comparăm acum cu acest mit concepţia despre lume a filosofului grec Empedocles (490-430 î.H.). Acesta consideră că odinioară fiinţa primordială a fost sfîşiată în cele patru elemente, focul, apa, pămîntul şi aerul sau în multitudinea celor ce există. El pune faţă în faţă două forţe care, în interiorul acestei lumi a celor ce există, determină devenirea şi pieirea: iubirea şi ura. Iată ce spune Empedocles despre elemente:

„Ele însele rămîn aceleaşi, dar trecînd unele într-altele
Devin oameni şi toate celelalte nenumărate fiinţe,

Adunîndu-se acum prin puterea *iubirii* într-o *plăsmuire*
Şi iarăşi risipindu-se, prin ură şi *vrajbă*, ca părţi."

Ce sînt deci lucrurile lumii din punctul de vedere al lui Empedocles? Sînt diferite elemente amestecate. Ele au putut să apară doar datorită faptului că unitatea primordială a fost sfîşiată în cele patru entităţi. Această unitate primordială s-a revărsat deci în elementele lumii. Dacă la un moment dat ne iese în cale im lucru, el se împărtăşeşte dintr-o parte a divinităţii revărsate. Dar această divinitate este ascunsă în el. Ea a trebuit mai întîi să moară, pentru ca astfel lucrurile să poată apare. Şi lucrurile acestea, ce sînt ele oare? Amestecuri de parţi divine, determinate în structura lor de *iubire* şi *ură*. Empedocles spune limpede acest lucru:

„Iată vestita aglomerare de membre muritoare;
Uneori mădularele toate, unite într-Unul
Prin Philotes [Filotes], trupu-au format în culmea vieţii
Înfloritoare, - alteori, dezbinate-n gîlceavă de Neikos
Rătăcesc fiecare prin frîngerea-ntreagă a vieţii;
Astfel se-ntîmplă cu-arbuştii şi peştii din apă şi fiare
Vieţuitoare din munţi şi tot felul de zburătoare."*

Părerea lui Empedocles poate fi doar aceea că înţeleptul regăseşte unitatea primordială divină, care se află fermecată în lume, înghiţită în iubire şi ură. Dar ca omul să afle Divinul, trebuie să. fie el însuşi ceva divin. Căci, din punctul de vedere al lui Empedocles, cele asemenea doar prin cele asemenea pot fi cunoscute. Convingerea sa în legătură cu cunoaşterea o exprimă aforismul goethean:

„Solar de n-ar fi ochiul,
Cum am putea privi lumina?
De n-ar trăi în noi divina forţă însăşi,
De cele divine cum ne-am entuziasma?"

Aceste idei despre lume şi om, ce depăşesc experienţa senzorială, mistul le putea afla în mitul lui Osiris. Divina forţă creatoare este revărsată în lume. Ea apare sub forma celor patru elemente. Dumnezeu (Osiris) este ucis. Omul, cu cunoaşterea sa de natură divină, trebuie să-1 readucă la viaţă; trebuie să-1 regăsească în opoziţia dintre vrajbă (Typhon) şi iubire (Isis), ca Horus (Fiu al lui Dumnezeu, Logos, înţelepciune). În varianta grecească, Empedocles însuşi îşi exprimă convingerea sa fundamentală prin reprezentări care amintesc mitul. Iubirea este Afrodita; Neikos este vrajba. Acestea leagă şi dezleagă elementele.

Prezentarea unui conţinut mitic într-un stil ca cel observat aici nu trebuie confundată cu o tălmăcire pur simbolică sau chiar alegorică a miturilor. Nu acest lucru a fost urmărit aici. Imaginile care fac conţinutul mitului nu sînt simboluri născocite pentru exprimarea unor adevăruri abstracte, ci sînt trăiri sufleteşti reale ale iniţiatului. Acesta trăieşte imaginile cu ajutorul organelor spirituale de percepţie, aşa cum omul normal trăieşte, cu ajutorul ochilor şi urechilor, reprezentările despre lucrurile sensibile. Dar aşa cum reprezentarea propriu-zisă nu înseamnă nimic dacă nu este provocată în actul percepţiei prin obiectul exterior, tot astfel imaginea mitică, dacă nu este provocată prin realităţile lumii spirituale, nu este nimic. Numai că, în ceea ce priveşte lumea sensibilă, omul se situează în afara lucrurilor care provoacă în el reprezentarea; în timp ce imaginile-mituri el le poate trăi doar dacă se află în interiorul proceselor spirituale respective. Dar, pentru a se afla în interiorul acestora, el trebuie, după

*Empedocles, *Fragment 20*, trad. de Felicia Ştef, în *Filosofia greacă pînă la Platon,* vol. l, partea a 2-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 480 *(n. trad.).*

părerea vechilor mişti, să fi trecut prin iniţiere. Procesele spirituale în care pătrunde sînt oarecum ilustrate apoi prin imaginile-mituri. Acela care nu poate lua miticul drept o asemenea *ilustrare* a fenomenelor spirituale reale n-a ajuns încă la înţelegere. Căci fenomenele spirituale însele sînt *suprasensibile*; iar imaginile care prin conţinutul lor amintesc de lumea. sensibilă nu sînt ele însele spirituale, ci sînt tocmai o ilustrare a spiritualului. Cel care trăieşte numai în imagini visează; cine a ajuns să perceapă spiritualul în imagine, aşa cum în lumea sensibilă percepem trandafirul prin reprezentarea trandafirului, abia acela trăieşte în percepţii spirituale. Aici se află şi motivul pentru care imaginile miturilor pot fi echivoce. Din cauza caracterului lor de ilustraţii, aceleaşi mituri pot să exprime realităţi spirituale diferite. De aceea nu este nici o contradicţie dacă comentatorii de mituri aplică un mit o dată la această realitate spirituală, altă dată la o alta.

Plecînd de la acest punct de vedere putem găsi un fir conducător care trece prin multitudinea miturilor greceşti. Să analizăm mitul lui Hercule. Cele douăsprezece munci care îi sînt impuse lui Hercule apar într-o lumină superioară, dacă ne gîndim că, înaintea ultimei şi celei mai grele munci, el s-a lăsat iniţiat în misteriile eleusine. Din porunca regelui Eurystheus [Euristeus] din Micene, Hercule trebuie să-1 aducă din lumea lui Hades pe Cerber, cîinele de la poarta infernului, şi să-1 coboare iarăşi înapoi. Pentru a putea întreprinde o călătorie pe celălalt tărîm, Hercule trebuie să fie iniţiat. Misteriile conduceau omul prin moartea a tot ce c trecător, adică îl conduceau în infern: prin iniţiere, ele voiau să salveze de la pieire esenţa sa veşnică. Ca mist, omul putea să biruie moartea. Ca mist, Hercule învinge primejdiile din infern. Acest lucru îndreptăţeşte interpretarea şi a celorlalte fapte ale sale ca trepte lăuntrice ale evoluţiei sufletului. Hercule răpune leul din Nemeea şi-l aduce la Micene. Cu alte cuvinte, el ajunge să stăpînească forţa pur fizică din om; el o supune. În continuare, el omoară hidra cu nouă capete. O biruie folosindu-se de tăciuni aprinşi şi îşi înmoaie săgeţile în fierea ei, pentru a le face infailibile. Aceasta înseamnă că prin focul spiritului el depăşeşte ştiinţa inferioară, cunoaşterea senzorială, luînd din ceea ce a dobîndit în această cunoaştere inferioară forţa de a vedea cele inferioare în lumina potrivită ochiului spiritual. Hercule prinde cerboaica Artemisei, zeiţa vînătorii. Ceea ce poate oferi sufletului omenesc natura liberă - iată ce dobîndeşte Hercule. La fel pot fi tălmăcite celelalte munci. Aici nu ne putem ocupa de fiecare amănunt; prezentat trebuie doar felul în care sensul indică în general evoluţia lăuntrică.

O interpretare asemănătoare se poate da expediţiei argonauţilor. Phrixus [Frixus] şi sora sa Helle, copiii unui rege beoţian, aveau multe de suferit din partea mamei lor vitrege. Zeii le-au trimis un berbec cu lîna de aur care i-a răpit purtîndu-i prin văzduh. Cînd au ajuns deasupra strîmtorii dintre Europa şi Asia, Helle s-a înecat. De atunci strîmtoarea îi poartă numele: Hellespont. Phrixus a ajuns la regele din Colchida [Colhida], pe ţărmul răsăritean al Mării Negre. El a adus berbecul jertfă zeilor, iar lîna a dăruit-o regelui Aetes [Etes]. Acesta porunci ca lîna să fie atîrnată într-o dumbravă, păzită de un balaur teribil. Eroul grec Iason, împreună cu alţi eroi, Hercule, Teseu, Orfeu, ia asupra sa aducerea lînii din Colchida. Pentru a dobîndi comoara, Aetes îl pune pe Iason la munci grele. Dar Medeea, fiica vrăjitoare a regelui, îl ajută. El îmblînzeşte doi tauri ce suflau foc pe nări, ară. un ogor şi seamănă dinţi de balaur, aşa încît din pămînt răsar bărbaţi în armuri. La sfatul Medeei, el aruncă printre aceştia o piatră, făcîndu-i să se omoare între ei. Cu ajutorul unei vrăji a Medeei, Iason adoarme balaurul şi pune mîna pe lîna de aur. Iason o ia cu el şi porneşte spre Grecia. Medeea îl însoţeşte ca soţie. Regele ia repede urma fugarilor. Pentru a-1 ţine pe loc, Medeea îşi omoară fraţiorul, Absyrtus [Absirtus], şi îi împrăştie mădularele în mare. Aetes se opreşte să. le adune. În felul acesta, cei doi reuşesc să ajungă cu lîna de aur în patria lui Iason. - Aici fiecare fapt luat în parte reclamă o mai adîncă explicare a sensului. Lîna de aur este ceva ce aparţine omului, pentru care este infinit de preţioasă. Acest ceva a fost despărţit de om în timpuri străvechi, iar redobîndirea sa este legată de învingerea unor forţe înspăimîntătoare. Aşa stau lucrurile cu elementul veşnic din sufletul omului: El aparţine omului. Dar omul se află separat de

elementul veşnic. Natura sa inferioară îl separă de el. Numai dacă o învinge, dacă o adoarme, omul poate să dobîndească iarăşi ceea ce este veşnic. Lucrul acesta îi este cu putinţă, dacă îi vine în ajutor propria conştienţă (Medeea) cu forţa sa magică. Medeea devine pentru Iason ceea ce devenise pentru Socrate Diotima, învăţătoare într-ale iubirii. Propria înţelepciune a omului are puterea magică de a ajunge la divin după depăşirea celor trecătoare. Din natura inferioară poate lua naştere doar un omenesc inferior, oameni în armuri, care vor fi biruiţi prin forţa spiritualului, prin sfatul Medeei. Nici atunci cînd omul şi-a găsit elementul său veşnic, lîna de aur, el nu este încă în siguranţă. El trebuie să jertfească o parte a conştienţei sale (Absyrtus). Acest lucru e cerut de lumea simţurilor pe care noi o putem înţelege doar ca pe o lume multiplă (îmbunătăţită). Pentru toate acestea am putea pătrunde încă şi mai adînc în istorisirea proceselor spirituale aflate în spatele imaginilor; dar aici trebuia atins doar principiul plăsmuirii mitice.

De un deosebit interes în sensul unei asemenea tălmăciri este mitul lui Prometeu. Prometeu şi Epimeteu sînt fiii titanului Iapetus. Titanii sînt fiii celei mai vechi generaţii de zei, ai lui Uranus (Cerul) şi ai Geei [Gheei] (Pămîntul). Cronos, cel mai tînăr dintre titani, şi-a alungat tatăl de la tron, acaparînd stăpînirea lumii. În schimb, împreună cu ceilalţi titani, a fost înfrînt de fiul său, Zeus. Iar Zeus a devenit cel mai mare dintre zei. În lupta cu titanii, Prometeu s-a aflat de partea lui Zeus. La sfatul său, Zeus a aruncat titanii în infern. Dar în Prometeu rămăsese vie mentalitatea titanilor. El era doar pe jumătate prietenul lui Zeus. Cînd acesta vru să-i piardă pe oameni din pricina semeţiei lor, Prometeu le purtă de grijă, îi învăţă arta numerelor şi a scrisului şi alte lucruri ce duc la cultură, îndeosebi întrebuinţarea focului. Pentru aceasta, Zeus se mînie pe Prometeu. Hefaistos, fiul lui Zeus, fu pus să modeleze un chip de femeie de o mare frumuseţe, pe care zeii îl împodobiră cu toate darurile posibile. Femeia se numea Pandora: cea atotdăruită. Hermes, mesagerul zeilor, o duse lui Epimeteu, fratele lui Prometeu. Ea îi aduse acestuia o cutie, ca dar al zeilor. Epimeteu luă darul, cu toate că Prometeu îl sfătuise sa nu primească în nici un caz vreun dar de la zei. Cînd fu deschisă cutia, zburară afară toate nenorocirile omeneşti posibile. Rămase înăuntru doar speranţa, şi aceasta deoarece Pandora închisese repede capacul. Aşadar, speranţa a rămas ca dar îndoielnic al zeilor. - Din cauza atitudinii sale faţă de oameni, Prometeu a fost înlănţuit la porunca lui Zeus de o stîncă din Caucaz. Un vultur îi ciuguleşte neîncetat ficatul, care se refăcea mereu. Prometeu trebuie să-şi petreacă zilele în cea mai chinuitoare singurătate, pînă cînd unul dintre zei se jertfeşte de bună voie, adică se dăruieşte morţii. Chinuitul îşi îndură suferinţa ca un martir neclintit. El ştii că, prin fiul unei muritoare, Zeus va fi detronat, dacă nu se va căsători cu această muritoare. Pentru Zeus era important să cunoască această taină; el trimise deci pe Hermes, mesagerul zeilor, la Prometeu ca, să afle ceva despre acest lucru. Prometeu refuză orice lămurire. - Mitul lui Hercule este legat de acela al lui Prometeu. În călătoriile sale, Hercule ajunge şi în Caucaz. El răpune vulturul care devora ficatul lui Prometeu. Centaurul Chiron [Hiron] care, deşi suferea de pe urma unei răni nevindecabile, nu putea totuşi muri, se sacrifică pentru Prometeu. Atunci acesta se împacă cu zeii.

Titanii sînt forţa voinţei care, a natură (Cronos), se naşte din spiritul cosmic primordial (Uranus). Aceste forţe ale voinţei nit trebuie să ni le imaginăm într-un mod abstract, ci că reale entităţi ale voinţei. Din ele face parte Prometeu. Acest lucru îi caracterizează fiinţa. Dar el nu este pe de-a-ntregul titan. Într-un anumit sens, el ţine cu Zeus, cu spiritul care a preluat stăpînirea lumii după ce a supus forţa neîmblînzită a naturii (Cronos). Prometeu este deci reprezentantul acelor lumi care i-au dat omului voinţa, principiul care-1 mînă mai departe şi care este jumătate forţă naturală, jumătate spirituală. Voinţa este îndreptată pe de o parte spre bine, pe de alta spre rău. După cum voinţa înclină spre cele spirituale sau spre cele trecătoare, se făureşte destinul său. Acest destin este destinul omului însuşi. Omul este înlănţuit de cele trecătoare. Vulturul smulge bucăţi din el. Trebuie să îndure. Poate atinge supremul doar dacă îşi caută destinul în singurătate. Omul deţine o taină. Aceasta constă în aceea că Divinul

(Zeus) trebuie să se cunune cu o muritoare, cu însăşi conştienţa omenească legată de trupul fizic, spre a se naşte un fiu, înţelepciunea umană de Dumnezeu izbăvitoare (Logosul). Conştienţa devine astfel nemuritoare. Omul nu are voie să divulge această taină pînă cînd un mist (Hercule) nu se apropie de el, înlăturînd puterea care îl ameninţa mereu cu moartea. Pentru a izbăvi omul trebuie să se sacrifice o fiinţă, jumătate animal, jumătate om, un centaur. Centaurul este omul însuşi, omul jumătate animal, jumătate spiritual. El trebuie să moară pentru izbăvirea omului pur spiritual. Ceea ce Prometeu, voinţa umană, dispreţuieşte, acceptă Epimeteu, mintea, înţelepciunea. Dar darurile ce-i sînt oferite lui Epimeteu sînt doar suferinţe şi nenorociri. Căci mintea se cramponează de cele deşarte şi trecătoare. Şi nu rămîne decît un singur lucru: speranţa că şi din cele trecătoare se va naşte cîndva elementul veşnic.

Firul conducător ce străbate mitul argonauţilor, cel al lui Hercule şi cel al lui Prometeu este prezent şi în *Odiseea* lui Homer. Aplicarea aici a acestui mod de interpretare ar putea fi considerată forţată. Totuşi la o examinare mai amănunţită a tot ceea ce intră în discuţie, chiar şi celui mai convins sceptic trebuie să-i dispară orice îndoială legată de asemenea interpretări. Înainte de toate mi se poate să nu surprindă faptul că şi despre Ulise se povesteşte că a coborît în lumea lui Hades. Sîntem liberi să credem ce vrem despre poetul căruia îi datorăm *Odiseea*; dar este cu neputinţă să ne închipuim că el a pus pe un muritor să coboare în infern fără a fi făcut vreo legătură cu semnificaţia coborîrii în infern în concepţia despre lume a grecilor. Această călătorie în infern însemna depăşirea celor trecătoare şi trezirea în suflet a elementului veşnic. Trebuie, prin urmare, să admitem că Ulise a săvîrşit un asemenea lucru. Trăirile lui dobîndesc astfel, ca şi cele ale lui Hercule, o semnificaţie mai profundă. Ele devin istorisirea unor fapte nesensibile, o descriere a procesului de evoluţie a sufletului. Mai trebuie să arătăm că în *Odiseea* nu se povesteşte aşa cum ar cere-o desfăşurarea de fapte exterioare. Eroul călătoreşte pe corăbii fermecate. Depărtările geografice reale sînt ignorate în mod arbitrar. Poate că nu este deloc vorba de realităţi sensibile. Acest lucru devine limpede dacă fenomenele senzorial-reale sînt povestite numai pentru a ilustra o evoluţie spirituală. În afară de aceasta, poetul însuşi spune la începutul operei că este vorba de o căutare ce are în vedere *sufletul*:

„O, muză, cîntă-mi mie pe bărbatul
Viteaz şi iscusit, care-ntr-o vreme,
Cînd el cu măiestria lui făcuse
Pustiu din ziduri sfinte de la Troia,
Nemernici amar de ani pe lume
Şi cunoscu pe drumul lui tot felul
De oameni, de oraşe şi de datini,
Şi patimi aşa de mult pe mare
Silindu-se să scape de primejdii
Şi înapoi să-şi ducă pe tovarăşi."*

Avem în faţa noastră un om care caută sufletul, divinul; peregrinările spre acest divin sînt obiectul povestirii. - El ajunge la tărîmul ciclopilor. Aceştia sînt nişte uriaşi grosolani cu un singur ochi în frunte. Cel mai cumplit dintre ei, Polifem, înghite mai mulţi din tovarăşii lui Ulise. Acesta se salvează scoţînd ciclopului singurul său ochi. Avem de-a face aici cu prima etapă din pelerinajul vieţii. Trebuie învinsă. forţa fizică, natura inferioară. Cine nu-i ia puterea, cine n-o orbeşte, este înghiţit de ea. - Ulise ajunge apoi pe insula vrăjitoarei Circe. Ea îi transformă pe cîţiva dintre însoţitorii lui în porci grohăitori. Circe este şi ea învinsă de Ulise. Circe este forţa spirituală inferioară ce ţine de cele trecătoare. Prin abuz ea poate să-1 împingă pe om şi mai adînc în animalitate. - Ulise trebuie s-o învingă. După aceea el poate coborî în infern. Devine mist. Acum este expus pericolelor, cărora le este expus mistul cînd

*Homer. *Odiseea*, trad. de G. Murnu, Editura Univers, Bucureşti, 1979, p. 27 *(n.trad)*.

urcă de la treptele inferioare la cele superioare ale iniţierii. El ajunge la sirenele care, prin dulci cîntări fermecate, ademenesc călătorii atrăgîndu-i în moarte. Acestea sînt plăsmuirile fanteziei inferioare, vînate mai ales de cel care s-a eliberat de cele sensibile. El a ajuns la spiritul care creează liber, dar nu s-a ridicat pînă la spiritul iniţiat. Goneşte după plăsmuiri deşarte, de a căror putere trebuie să se elibereze. - Ulise trebuie să săvîrşească teribila călătorie printre Scylla [Scila] şi Charybda [Haribda]. Cel pe cale să devină mist şovăie între spirit şi senzorialitate. El încă nu poate să cuprindă întreaga valoare a spiritului; dar senzorialitatea şi-a pierdut şi ea valoarea iniţială. Toţi însoţitorii lui Ulise pier într-un naufragiu; el singur se salvează refugiindu-se la nimfa Calipso, care îl primeşte cu prietenie şi îl îngrijeşte *şapte* ani. În cele din urmă, la porunca lui Zeus, ea îi îngăduie să se întoarcă în patrie. Mistul a ajuns pe treapta la care, în afara celui vrednic, numai Ulise, toţi cei care s-au străduit alături de el eşuează. Cel vrednic se bucură însă o vreme, precizată prin numărul mistic-simbolic *şapte*, de liniştea unei iniţieri treptate. - Înainte de a ajunge în patrie, Ulise soseşte în insula feacilor. Aici este primit cu ospitalitate, Fiica regelui îi acordă simpatia ei; iar regele Alcinous însuşi îl găzduieşte şi-l cinsteşte. Încă o dată lumea cu bucuriile ei se apropie de Ulise; iar în el se deşteaptă spiritul ce ţine de această lume (Nausicaa). Dar Ulise găseşte drumul spre patrie, spre cele divine. Acasă nu-1 aşteaptă nimic bun. Soţia sa, Penelopa, este înconjurată de o numeroasă ceată de peţitori. Ea îi promite fiecăruia că se va căsători cu el, cînd va termina o anume ţesătură. Ea izbuteşte să scape de respectarea promisiunii destrămînd mereu în timpul nopţii ceea ce ţesea ziua. Peţitorii trebuie înlăturaţi de Ulise, pentru ca acesta să se poată din nou uni în pace cu soţia sa. Zeiţa Atena îl preschimbă într-un cerşetor pentru ca, la sosirea sa, să nu fie de la început recunoscut. Aşa îi învinge el pe peţitori. - Ceea ce caută Ulise este propria sa conştienţă mai adîncă, forţele divine ale sufletului. Cu acestea vrea el să se unească. Înainte de a le găsi, mistul trebuie să învingă tot ceea ce umblă, ca peţitor, după favoarea acestei conştienţe. Ceata acestor peţitori provine din lumea realităţii inferioare, din natura trecătoare. Logica pe care o aplicăm acestei lumi este o urzeală care, o dată ţesută, se destramă mereu. Înţelepciunea (zeiţa Atena) este călăuza sigură spre cele mai adînci forţe ale sufletului. Ea preschimbă omul într-un cerşetor, ceea ce înseamnă că îl dezbracă de tot ceea ce provine din cele trecătoare.

Sărbătorile eleusine, care erau celebrate în Grecia în cinstea Demetrei şi a lui Dionysos, apar cufundate în întregime în înţelepciunea misteriilor. De la Atena la Eleusis ducea o cale sfîntă. Era presărată cu semne tainice, care puteau transpune sufletul într-o stare sublimă. În Eleusis se aflau temple încărcate de taină, în care serviciul divin era oficiat de familii de preoţi. Demnitatea sacerdotală şi înţelepciunea legată de aceasta se moşteneau în familiile de preoţi din generaţie în generaţie. (Lămuriri în legătură cu organizarea acestor aşezăminte găsim în *Ergänzungen zu den letzten Untersuchungen auf der Akropolis in Athen*, de Karl Botticher; *Philologus Suppl*. vol. 3, caiet 3.) Înţelepciunea care îndreptăţea la oficierea slujbei de aici era înţelepciunea misteriilor greceşti. Celebrate de două ori pe an, sărbătorile înfăţişau marea dramă cosmică a destinului Divinului în lume şi a soartei sufletului omenesc. Misteriile mici erau serbate în februarie, cele mari în septembrie. Festivităţile erau asociate cu iniţieri. Reprezentarea simbolică a dramei cosmice şi umane constituia actul final al consacrării miştilor. Templele din Eleusis au fost ridicate în cinstea zeiţei Demeter. Aceasta este fiica lui Cronos. Înainte ca Zeus să se căsătorească cu Hera, Demeter i-a dăruit o fiică, pe Persefona. Odată, pe cînd se juca, Persefona a fost răpită de Pluton, zeul infernului. Jelind, Demeter a pornit s-o caute de-a lungul şi de-a latul pămîntului. În Eleusis fiicele lui Celeos, regele din Eleusis, o găsiră pe Demeter şezînd pe o piatră. Sub înfăţişarea unei femei bătrîne, ea intră în slujba familiei lui Celeos pentru a îngriji fiul. Demeter voia să dea acestui fiu nemurirea. De aceea, în fiecare noapte îl ascundea în foc. Prinzînd odată de veste, mama începu sa plîngă şi să se tînguiască. De acum încolo împărtăşirea nemuririi nu mai era cu putinţă. Demeter părăsi palatul. Celeos construi un templu. Jalea Demetrei după Persefona era

nesfîrşită. Ea pustii pămîntul, aducînd secetă. Zeii fură nevoiţi s-o împace, pentru a nu se întîmpla lucruri îngrozitoare. Zeus îl înduplecă pe Pluton s-o lase pe Persefona să se reîntoarcă în lumea de sus. Dar mai înainte zeul infernului îi dădu acesteia să mănînce o rodie. El o sili astfel pe Persefona să revină mereu, periodic, în infern. O treime din an ea o va petrece de atunci în infern, iar două treimi în lumea de sus. Demeter era împăcată; se întoarse în Olimp. În Eleusis însă, locul temerilor ei, Demeter iniţie un serviciu festiv care trebuia să amintească mereu de soarta ei.

Sensul mitului Demetrei şi al Persefonei nu e greu de recunoscut. Ceea ce există alternativ în lumea de jos şi în cea de sus este sufletul. Imaginea reprezintă veşnicia sufletului şi veşnica lui prefacere prin naştere şi moarte. Sufletul provine din cele nemuritoare, din Demeter. El este însă sedus de cele trecătoare şi împins să împărtăşească destinul acestora. În lumea de jos el s-a înfruptat din fruct: sufletul omenesc s-a săturat cu cele trecătoare; de aceea el nu poate locui permanent în înălţimile celor divine. El trebuie şi revină mereu în împărăţia celor trecătoare. Demeter este reprezentanta acelei esenţe din care a izvorît conştienţa umană; dar această conştienţă trebuie să ne-o imaginăm aşa cum a putut ea să apară prin forţele spirituale ale pămîntului. Aşadar, Demeter este fiinţa primordială a pămîntului; iar prin ea înzestrarea pămîntului cu forţele de germinaţie ale roadelor cîmpului relevă doar o latură şi mai profundă a fiinţei ei. Această fiinţă vrea să-i dea omului nemurirea. Noaptea, Demeter îl ascunde în foc pe cel pe care-l îngrijeşte. Dar omul nu poate suporta tăria pură a focului (a spiritului). Demeter trebuie să renunţe la aceasta. Nu-i rămîne decît să iniţieze un serviciu divin prin care omul, în măsura în care acest lucru îi este cu putinţă, se poate împărtăşi din cele divine.

Serbările eleusine erau o mărturisire deschisă a credinţei în veşnicia sufletului omenesc. Acest crez şi-a găsit expresia simbolică în mitul Persefonei. La Eleusis, împreună cu Demeter şi Persefona era sărbătorit şi Dionysos. Aşa cum în Demeter era venerată creatoarea divină a elementului veşnic din om, tot astfel în Dionysos era venerat elementul divin care, în întreaga lume, se metamorfozează veşnic. Dumnezeu, care s-a revărsat în lume, care a fost îmbucătăţit pentru a se naşte spiritual din nou, trebuia sărbătorit împreună cu Demeter. (O strălucită prezentare a spiritului misteriilor de la Eleusis se găseşte în cartea lui Edouard Schuré, *Sanctuaires d'Orient*, Paris 1898.)

ÎNŢELEPCIUNEA MISTERIILOR EGIPTENE

„Atunci cînd, eliberat de trup, te vei înălţa spre eterul liber, vei fi un zeu nemuritor scăpat de moarte”. Această cugetare a lui Empedocles rezumă ceea ce gîndeau vechii egipteni despre veşnicul din om şi legătura lui cu cele divine. O dovadă în acest sens este aşa-numita *Carte a morţilor*, descifrată în secolul XIX prin zelul cercetătorilor. (Vezi Lepsius *Das Totenbuch der alten Ägypter*, Berlin, 1842.) Este „cea mai mare lucrare literară coerentă, care ni s-a păstrat de la egipteni”. În ea găsim tot felul de învăţături şi rugăciuni, care-1 însoţeau în mormînt pe fiecare mort pentru a-i servi drept călăuză atunci cînd acesta s-a despuiat de învelişul său trecător. Această lucrare literară cuprinde cele mai intime viziuni ale egiptenilor asupra veşnicului şi a apariţiei lumii. Viziunile dezvăluie pe de-a-ntregul reprezentări de zei, care sînt asemănătoare celor ale misticii greceşti. - Dintre diferitele divinităţi venerate în provinciile Egiptului, Osiris a devenit cu timpul cel mai preferat, bucurîndu-se de cea mai largă recunoaştere. În Osiris erau concentrate reprezentările despre celelalte divinităţi. Oricare ar fi fost ideile pe care şi le făcea poporul egiptean în marca sa masă despre Osiris, *Cartea morţilor* prezintă concepţia înţelepciunii sacerdotale, care vedea în Osiris o entitate, aşa cum putea fi ea găsită în chiar sufletul omenesc. - Această carte spune destul de clar tot ceea ce se gîndea despre moarte şi despre morţi. Cînd trupul este dat celor pămînteşti, fiind păstrat printre cele pămînteşti, elementul veşnic o porneşte la drum spre principiul veşnic primordial. El apare la judecată înaintea lui Osiris, care este înconjurat de patruzeci şi doi de judecători ai morţilor. Soarta elementului veşnic din om depinde de aprecierea acestor judecători ai morţilor. Dacă sufletul şi-a mărturisit păcatele şi este găsit împăcat cu dreptatea veşnică, atunci de el se vor apropia puteri nevăzute care îi spun: „Osiris N a fost purificat în iazul care se află la sud de Cîmpul Hotep şi la nord de Cîmpul Lăcustelor, unde zeii verdeţii se spală în al patrulea ceas al nopţii şi în al optulea al zilei cu chipul inimii zeilor, trecînd de la noapte la zi”. Aşadar, în cadrul ordinii veşnice a lumii, partea veşnică a omului este privită ca fiind un Osiris. Numele respectivului este dat după denumirea lui Osiris. Şi chiar şi cel care se uneşte cu ordinea veşnică a lumii se denumeşte pe sine „Osiris”. „Eu sînt Osiris N. Crescînd sub *florile smochinului* este numele lui Osiris N.” Omul devine deci un Osiris. Fiinţa-Osiris este doar o treaptă desăvîrşită de evoluţie a fiinţei-om. Atunci pare de la sine înţeles că şi Osiris, cel care judecă în cadrul ordinii veşnice a lumii, nu este altceva decît un om desăvîrşit. Între fiinţa-om şi fiinţa-zeu este o diferenţă de grad şi o diferenţă în număr. La temelia acestui fapt se află concepţia misterică despre taina „numărului”. Osiris ca fiinţă cosmică este Unul; cu toate acestea, el există neîmpărţit în fiecare suflet omenesc. Fiecare om este un Osiris; şi totuşi Osiris Unul trebuie imaginat ca o entitate deosebită. Omul se află într-un proces de evoluţie; la capătul căii sale de evoluţie este fiinţa-zeu a sa. În cadrul acestei concepţii trebuie să vorbim mai degrabă despre o *esenţă divină* decît despre o entitate divină finită, închisă în sine. Nu încape nici o îndoială că, într-o asemenea concepţie, în existenţa de Osiris poate intra cu adevărat numai cel care ajunge ca Osiris la poarta veşnicei ordini cosmice. Viaţa superioară pe care o poate duce omul va trebui să constea prin urmare în aceea că el se transformă în Osiris. În omul adevărat, încă în timpul vieţii sale vremelnice, trebuie să trăiască un Osiris cît mai desăvîrşit. Omul devine desăvîrşit dacă trăieşte ca un Osiris. Dacă trece prin ceea ce a trecut Osiris. În felul acesta, mitul lui Osiris capătă o semnificaţie mai adîncă. Devine pildă pentru acela care vrea să trezească în sine veşnicul. Osiris a fost ciopîrţit, a fost ucis de Typhon. Isis, soţia sa, i-a îngrijit cu dragoste cadavrul ciopîrţit. După moarte, Osiris trimise asupra Isidei raza lui de lumină. Isis i-1 născu pe Horus. Acest Horus preia misiunea pămîntească a lui Osiris. El este cel de-al doilea Osiris, cel încă nedesăvîrşit, care tinde spre adevăratul Osiris. - Adevăratul Osiris este în sufletul omenesc. La început sufletul omului este trecător. Dar vremelnicul din suflet este menit să nască veşnicul. De aceea, omul se poate

considera ca mormîntul lui Osiris. Natura inferioară (Typhon) a ucis în el natura superioară. Iubirea din sufletul său (Isis) trebuie să îngrijească cu devotament părţile cadavrului, apoi se va naşte natura superioară, sufletul veşnic (Horus), care poate tinde spre existenţa de Osiris. Omul care năzuieşte spre existenţa superioară trebuie să repete în sine, microcosmic, procesul macrocosmic al lui Osiris. Acesta este sensul „consacrării", al iniţierii egiptene. Ceea ce Platon descrie ca proces cosmic, adică faptul că Creatorul a întins sufletul cosmic sub forma unei cruci pe trupul lumii şi că procesul cosmic este deci o eliberare a acestui suflet cosmic ţintuit pe cruce trebuie să se întîmple în mic cu omul, dacă acesta se consideră apt pentru o existenţă, de Osiris. Candidatul la iniţiere trebuia să evolueze în aşa fel, încît trăirea sa sufletească, devenirea sa ca Osiris să se contopească într-o unitate cu procesul cosmic al lui Osiris. Dacă am putea privi în templele de iniţiere în care oamenii erau supuşi prefacerii în Osiris, am vedea că procesele acestea reprezintă microcosmic o devenire cosmică. Omul care provine de la „Tatăl" trebuie să nască în sine pe Fiul. În om trebuia să se reveleze ceea ce poartă el în sine, în realitate, adică Dumnezeul cel vrăjit. Acest Dumnezeu este înăbuşit în om prin puterea naturii pămînteşti. Această natură inferioară trebuie mai întîi să fie dusa în mormînt pentru ca natura superioară să poată învia. Plecînd de aici putem înţelege ceea ce ni se spune despre procesele de iniţiere. Omul se supunea unor proceduri tainice. Prin ele, ceea ce era pămîntesc era ucis, ceea ce era superior era trezit. Nu este necesar să studiem în amănunt aceste proceduri. Trebuie doar să le înţelegem sensul. Şi acest sens se află în mărturisirea oricărei persoane care a trecut prin iniţiere. Aceasta putea spune: înaintea mea s-a deschis o perspectivă nemărginită la capătul căruia se află desăvîrşirea Divinului. Am simţit că forţa acestui Divin zace în mine. Am dus la mormînt ceea ce înăbuşă în mine această forţă. Am murit pentru cele pămînteşti. Eram mort. Ca om inferior, murisem; eram în infern. Am intrat în contact cu morţii, adică cu cei deja cuprinşi în ordinea cosmică veşnică. După trecerea mea prin infern, am înviat din morţi. Învinsesem moartea, dar acum devenisem un altul. Nimic nu mai am a face cu natura trecătoare. La mine aceasta este îmbibată de Logos. Aparţin acum celor care trăiesc veşnic şi care vor sta de-a dreapta lui Osiris. Eu însumi voi fi un adevărat Osiris, unit cu ordinea cosmică veşnică şi mi se va da în mînă judecata asupra morţii şi vieţii. - Candidatul la iniţiere trebuia să se supună acelei trăiri care îl putea conduce la o astfel de mărturisire. Ceea ce i se înfăţişa astfel omului era o trăire de un fel foarte înalt.

Să ne imaginăm acum că un neiniţiat află de trăirile de acest fel la care este supus cineva. El nu poate şti ce s-a petrecut de fapt în sufletul iniţiatului. Pentru neiniţiat, acesta a murit fizic, a fost aşezat în mormînt şi a înviat. Ceea ce pe o treaptă superioara de existenţă era realitate spirituală, în formele realităţii sensibile se exprimă ca fenomen ce sparge ordinea naturală. Este o „minune". O asemenea „minune" era iniţierea. Cel care voia într-adevăr s-o înţeleagă trebuia să fi trezit în sine forţele prin care sa se situeze pe o treaptă superioară de existenţă. De aceste trăiri superioare el trebuia să se apropie printr-o viaţă pregătită în acest sens. În viaţa individului aceste trăiri pregătitoare pot avea o formă sau alta, dar ea va fi întotdeauna o formă tipică, precis delimitată. Aşadar, desfăşurarea vieţii unui iniţiat este ceva tipic. O putem descrie independent de persoana respectivă. Ba mai mult, vom putea considera un individ drept personalitate aflată pe drumul spre cele divine numai atunci cînd el a trecut prin anumite trăiri tipice. Ca o astfel de personalitate a trăit Buddha între discipolii săi; ca o astfel de personalitate a apărut Iisus în comunitatea sa. Ştim astăzi ce paralelism există între biografia lui Buddha şi cea a lui Iisus. În cartea sa *Buddha şi Hristos*, Rudolf Seydel a demonstrat convingător acest paralelism. Nu trebuie să urmărim decît detaliile pentru a vedea că orice obiecţie împotriva acestui paralelism este nulă.

Naşterea lui Buddha a fost vestită de un elefant alb, care a coborît din ceruri deasupra reginei Maya [Maia]. El anunţa că Maya va aduce pe lume un om divin, care „va conduce toate fiinţele la iubire şi prietenie şi le va uni într-o strînsă legătură". În *Evanghelia după Luca* se spune: „... La o fecioară logodită cu un bărbat care se chema Iosif din casa lui David şi

numele fecioarei era Maria. Şi intrînd îngerul la ea, a zis: Bucură-te, cea plină de har... Iată, vei lua în pîntece şi vei naşte fiu şi vei chema numele lui Iisus. Acesta va fi marc şi Fiul Celui Preaînalt se va chema.” Brahmanii [Bramanii], preoţii indieni, care ştiu ce înseamnă a se naşte un Buddha, tălmăcesc visul Mayei. Ei au o reprezentare tipică, precisă despre un Buddha. Viaţa unei personalităţi va trebui să corespundă acestei reprezentări. Ca urmare vom citi la Matei (2, 4): Irod „adunînd pe toţi arhiereii şi cărturarii poporului i-a întrebat: Unde este să Se nască Hristos?”. - Brahmanul Asita spune despre Buddha: „Acesta e copilul care va deveni Buddha, mîntuitorul, călăuzitorul spre nemurire, libertate şi lumină.” Să comparăm aceasta cu următoarele (Luca, 2, 25): „Şi iată, era în Ierusalim un om, cu numele Simeon; şi omul acesta era drept şi temător de Dumnezeu, aşteptînd mîngîierea lui Israel, şi Duhul Sfînt era asupra lui... Şi cînd părinţii au adus înăuntru pe Pruncul Iisus, ca să facă pentru El după obiceiul legii, el L-a primit în braţele sale şi a binecuvîntat pe Dumnezeu şi a zis: Acum slobozeşte pe robul Tău, Stăpîne, după cuvîntul Tău, în pace; că ochii mei văzură mîntuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feţei tuturor popoarelor. Lumină spre descoperirea neamurilor şi slavă poporului Tău Israel.” Despre Buddha se povesteşte că, la vîrsta de doisprezece ani, s-ar fi pierdut şi că ar fi fost regăsit sub un copac, înconjurat fiind de cîntăreţi şi înţelepţi din vechime cărora el le predica. Acestui fapt îi corespunde următorul (Luca, 2,41); „Şi părinţii Lui în fiecare an se duceau de sărbătoarea Paştilor, la Ierusalim. Iar cînd a fost El de doisprezece ani, suindu-se ei la Ierusalim, după obiceiul sărbătorii, şi sfîrşindu-se zilele, pe cînd se întorceau ei, Copilul Iisus a rămas în Ierusalim şi părinţii Lui nu ştiau. Şi socotind că este în ceata lor de călători, au venit cale de o zi, şi L-au căutat printre rude şi printre cunoscuţi. Şi, negăsindu-1, s-au întors la Ierusalim, căutîndu-L. Iar după trei zile L-au aflat în templu, stînd în mijlocul învăţătorilor, ascultîndu-i şi întrebîndu-i. Şi toţi care îl auzeau se minunau de priceperea şi de răspunsurile Lui.” - După ce a trăit o vreme în singurătate, Buddha s-a întors şi a fost întîmpinat de strigătul de binecuvîntare al unei fecioare: „Fericită mama, fericit tatăl, fericită femeia cărora le aparţii”. El însă răspunde; „Fericiţi sînt doar cei care sînt în Nirvana”, adică cei care au intrat în ordinea veşnică a lumii. La Luca aflăm următoarele (11, 27): „Şi cînd zicea El acestea, o femeie din mulţime, ridicînd glasul, I-a zis: Fericit este pîntecele care Te-a purtat şi sînii la care ai supt. Iar El a zis : Aşa este, dar fericiţi sînt cei care ascultă cuvîntul lui Dumnezeu şi-1 păzesc.” De-a lungul vieţii sale, de Buddha se apropie ispititorul, promiţîndu-i toate împărăţiile pămîntului. Buddha izgoneşte totul de la sine cu cuvintele: „Bine ştiu că îmi este dată o împărăţie, dar eu nu rîvnesc o împărăţie lumească; eu voi deveni Buddha şi lumea toată va jubila de bucurie.” Ispititorul trebuie să recunoască: „Domnia mea a trecut.” La aceeaşi ispită, Iisus răspunde: „Mergi înapoia Mea, satano, căci scris este: Domnului Dumnezeului tău să te închini şi numai Lui să-i slujeşti. Atunci L-a lăsat diavolul” *(Matei,* 4, 10-11). - Am putea extinde această descriere a paralelismului asupra multor puncte: am obţine acelaşi lucru. - Buddha sfîrşi într-un mod sublim. În timpul unei călătorii, el se simţi bolnav. Ajunsese la fluviul Hiranya, în apropiere de Kusinagara. Aici el se aşeză pe un covor, ce fusese întins de ucenicul sau favorit, Ananda. Trupul său începu să lumineze dinăuntru. Buddha sfîrşi transfigurat, ca un corp luminos, rostind: „Nimic nu este de durată”. Această moarte a lui Buddha corespunde Schimbării la Faţă a lui Iisus: „Iar după cuvintele acestea, ca la opt zile, luînd cu Sine pe Petru şi pe Ioan şi pe Iacov, S-a suit pe munte, ca să Se roage. Şi pe cînd Se ruga El, chipul feţei Sale s-a făcut altul şi îmbrăcămintea Lui albă strălucind” (Luca, 9, 28). In acest punct se termină firul vieţii lui Buddha; cu aceasta însă începe partea cea mai importantă din viaţa lui Iisus: patimile, moartea, învierea. Iar ceea ce deosebeşte pe Buddha de Hristos constă în ceea ce a făcut ca viaţa lui Hristos Iisus să depăşească viaţa lui Buddha. Buddha şi Hristos nu sînt înţeleşi, dacă pur şi simplu îi punem laolaltă. (Vom arăta acest lucru mai departe în carte.) Alte reprezentări ale morţii lui Buddha mi intră aici în discuţie, chiar dacă ele dezvăluie unele aspecte profunde ale problemei.

Concordanţa dintre cele două vieţi de mîntuitori impune un final fără echivoc. Povestirile ne lămuresc singure cum va trebui să apară sfîrşitul. Cînd înţelepţii-preoţi află felul naşterii, ştiu despre ce este vorba. Ei ştiu că au a face cu un om-Dumnezeu. Ştiu dinainte ce caracter va avea personalitatea care va apare acum. Şi de aceea cursul vieţii acestei personalităţi poate corespunde doar celor cunoscute de ei ca viaţă a unui om-Dumnezeu. În înţelepciunea lor de natură mistică, o asemenea desfăşurare a vieţii apare trasată pentru veşnicie. El poate fi numai aşa cum *trebuie* să fie. O asemenea desfăşurare a vieţii apare ca o eternă lege a naturii. Aşa cum o substanţă chimică nu se poate comporta decît într-un mod absolut precis, tot aşa un Buddha, un Hristos pot trăi doar într-un fel determinat precis. Nu istorisim desfăşurarea vieţii unui asemenea om scriindu-i biografia întîmplătoare, dar i-o istorisim mai degrabă prezentîndu-i trăsăturile tipice, cuprinse pentru toate timpurile în înţelepciunea cu caracter misteric referitor la acest capitol. Legenda lui Buddha este tot atît de puţin o biografie în sens obişnuit precum *Evangheliile* vor să fie o asemenea biografie a lui Hristos Iisus. Nici una, nici alta nu povesteşte ceva întîmplător; şi una şi alta istorisesc un curs al vieţii predestinat unui mîntuitor al lumii. Modelele pentru ambele cazuri trebuie căutate în tradiţiile cu caracter misteric şi nu în istoria exterioară, fizică. Pentru aceia care au recunoscut natura lor divină, Buddha şi Iisus sînt în sensul cel mai nobil iniţiaţi. (Iisus este cel iniţiat prin faptul de a fi cuprins entitatea hristică.) Astfel viaţă lor este smulsă. tuturor lucrurilor trecătoare. Lor li se aplică ceea ce se ştie despre iniţiaţi. Nu se mai povestesc evenimentele întîmplătoare ale vieţii lor. Despre ei se spune: „La început era Cuvîntul şi Cuvîntul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvîntul... şi Cuvîntul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi" (Ioan, 1,1 şi 14).

Dar viaţa lui Iisus cuprinde mai mult decît viaţa lui Buddha. Buddha sfîrşeşte o dată cu transfigurarea. Ceea ce este cel mai important în viaţa lui Iisus începe după Schimbarea la Faţă. Să transpunem acest lucru în limbajul iniţiaţilor: Buddha a ajuns pînă la punctul în care în om începe să strălucească lumina divină. El se află înaintea morţii elementului pămîntesc. El devine lumină cosmică. Iisus merge mai departe. El nu moare fizic în momentul în care lumina cosmica, îl străbate făcîndu-1 să strălucească. În acest moment el este un Buddha. Dar şi în acest moment el păşeşte pe o treaptă, care-şi găseşte expresia într-un grad superior de iniţiere. El pătimeşte şi moare. Pămîntescul dispare. Dar spiritualul, lumina cosmică nu dispare. Urmează învierea sa. Comunităţii sale el i se dezvăluie ca Hristos. În clipa transfigurării sale, Buddha se scurge în viaţa fericită a spiritului universal. Hristos Iisus trezeşte acest spirit universal încă o dată în făptura omenească. În existenţa prezentă. La iniţierile mai înalte, asemenea lucruri se petreceau cu iniţiatul într-un sens care este *simbolic*. La o asemenea înviere, iniţiaţii în sensul mitului Im Osiris ajungeau în conştienţa lor ca într-o trăire-imagine. Această „mare" iniţiere, nu ca trăire-imagine, ci ca *realitate* s-a adăugat deci în viaţa lui Iisus la iniţierea lui Buddha. Prin viaţa sa Buddha a dovedit că omul este Logosul şi că atunci cînd elementul său pămîntesc moare, se reîntoarce în acest Logos, în lumină. În Iisus, Logosul însuşi a devenit personal. În el, Cuvîntul a devenit trup.

Prin urmare, ceea ce pentru vechile culte cu caracter misteric se întîmpla în interiorul templelor de misterii a fost conceput prin creştinism drept o realitate istorică a lumii. Comunitatea 1-a recunoscut pe Hristos Iisus ca pe iniţiatul, ca pe singurul şi marele înţelept. El a dovedit comunităţii că lumea este ceva divin. Pentru comunitatea creştină, înţelepciunea misteriilor era legată indisolubil de persoana lui Hristos Iisus. - Credinţa că el a trăit şi că a avut adepţi a înlocuit ceea ce înainte se voia a se obţine prin misterii. - De atunci, pentru membrii comunităţii creştine, o parte din ceea ce înainte era obţinut doar prin metode mistice se putea înlocui prin convingerea că în Cuvîntul întrupat este redat Divinul. De acum înainte, hotărîtor nu va mai fi scopul pentru care spiritul fiecărui individ trebuie să se pregătească îndelung, ci ceea ce au auzit şi au văzut cei care fuseseră împrejurul lui Iisus şi ceea ce se transmisese prin ei ca tradiţie. „Ce era de la început, ce am auzit, ce am pipăit cu mîinile

despre Cuvîntul vieţii... ce *am văzut* şi *am auzit*, aceea vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi". Aşa se spune în *întîia Epistolă a lui Ioan*. Şi această realitate nemijlocită trebuie să cuprindă, ca o legătură vie, toate generaţiile, trebuie să treacă mistic din neam în neam ca biserică. Astfel trebuie înţelese cuvintele lui Augustin: „Eu n-aş crede în Evanghelie, dacă nu m-ar îndemna la aceasta *autoritatea* bisericii catolice". Prin urmare, *Evangheliile* nu au în ele un semn distinctiv pentru adevărul lor; ci ele trebuie crezute, deoarece se întemeiază pe persoana lui Iisus şi deoarece, într-un mod tainic, biserica face ca din această persoană să se scurgă puterea de a revela *Evangheliile* ca adevăr. - Misteriile au transmis prin tradiţie *mijlocul* de a ajunge la adevăr; comunitatea creştină cultivă mai departe acest adevăr însuşi. Încrederii în forţele mistice care strălucesc în interiorul omului trebuie să i se alăture, la iniţiere, încrederea în Cel Unul, în iniţiatorul primordial.

Îndumnezeirea - iată ce căutau miştii; pe aceasta voiau s-o *trăiască*. Iisus era îndumnezeit; noi trebuie să ne alăturăm Lui; vom fi atunci, în cadrul comunităţii întemeiate de El, noi înşine părtaşi la îndumnezeire; aceasta a devenit convingerea creştină. Ceea ce era îndumnezeit în Iisus este îndumnezeit pentru întreaga sa comunitate. „Iată, Eu sînt cu voi în toate zilele, pînă la sfîrşitul veacului" (Matei, 28, 20). Acela care s-a născut în Betleem are un caracter *veşnic*. Antifonul de Crăciun poate vorbi despre naşterea lui Iisus, ca şi cînd ea s-ar petrece la *fiecare* sărbătoare a Crăciunului: „*Astăzi* s-a născut Hristos: *astăzi* s-a ivit Mîntuitorul, *astăzi* cîntă îngerii pe pămînt." - În trăirea lui Hristos trebuie să vedem o anumită treaptă, foarte precisă, de iniţiere. Cînd mistul epocii precreştine trecea prin această trăire a lui Hristos, el se afla, graţie iniţierii sale, într-o stare care îl făcea capabil să perceapă ceva spiritual, în lumi superioare, să perceapă ceva pentru care, în lumea simţurilor, nu exista un fapt corespunzător. El trăia în lumea superioară ceea ce cuprinde Misteriul de pe Golgota. Cînd mistul creştin parcurge acum, prin iniţiere, această trăire, el priveşte în acelaşi timp evenimentul istoric de pe Golgota şi ştie că în acest eveniment care s-a petrecut în cadrul lumii simţurilor există acelaşi conţinut care, odinioară, exista doar în realităţile suprasensibile ale misteriilor. Prin „Misteriul de pe Golgota" s-a revărsat deci asupra comunităţii ceea ce înainte se revărsa asupra miştilor în cadrul templelor de misterii. Iniţierea dă miştilor creştini posibilitatea de a deveni conştienţi de acest conţinut al „Misteriului de pe Golgota", în timp ce credinţa îl face pe om să participe inconştient la curentul mistic, care a izvorît din evenimentele istorisite în Noul Testament şi de atunci străbate viaţa spirituală a omenirii.

EVANGHELIILE

Evangheliile cuprind ceea ce se poate cerceta, din perspectivă istorică, privitor la „viaţa lui Iisus”. Potrivit părerii unuia dintre cei care trec drept cei mai mari cunoscători istorici ai problemei, Harnack, toate informaţiile referitoare la viaţa lui Iisus, care nu provin din acest izvor pot fi „scrise cu uşurinţă pe o singură pagină in-cvarto”. Dar ce fel de documente sînt aceste *Evanghelii*? Cea de a patra, *Evanghelia după Ioan*, se abate atît de mult faţă de celelalte, încît cei care socotesc că în acest domeniu trebuie să mergi pe calea cercetării *istorice* ajung să spună: „Dacă adevărata tradiţie a vieţii lui Iisus se află la Ioan, atunci tradiţia primelor trei *Evanghelii* (a sinopticilor) este neîntemeiată; dacă sinopticii au dreptate, atunci cel de-al patrulea evanghelist trebuie respins ca sursă” (Otto Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung,* p.l5). Este o afirmaţie exprimată din punctul de vedere al cercetătorului istoric. Aici fiind vorba de conţinutul mistic al *Evangheliilor*, acest punct de vedere nu este nici de acceptat, nici de respins. Se impune însă să prezentăm o afirmaţie ca aceasta: „Apreciate după măsura *concordanţei*, a inspiraţiei şi a desăvîrşirii, aceste scrieri lasă foarte mult de dorit şi chiar după măsura omenească ele suferă nu de puţine imperfecţiuni”. Aceasta este opinia unui teolog creştin (Harnack în *Wesen des Christentums*). Pentru cel care reprezintă punctul de vedere al unei origini mistice a *Evangheliilor*, lucrurile care nu concordă între ele se lămuresc fără a forţa; pentru acela există chiar şi o armonie între cea de a patra *Evanghelie* şi primele trei. Căci toate aceste scrieri nu *vor să fie* deloc simple tradiţii istorice în sensul obişnuit al cuvîntului. Ele nici n-au vrut să dea o biografie istorică. Ceea ce au vrut ele să ofere se afla deja prefigurat în tradiţiile misteriilor, ca viaţă tipică a Fiului lui Dumnezeu. Nu s-a creat pe baza istoriei, ci pe cea a tradiţiilor cu caracter misteric. Desigur, în diferitele lăcaşuri de cult, aceste tradiţii n-au fost plăsmuite identic, pînă la concordanţă verbală adică. Exista însă o atît de mare concordanţă, încît budiştii povesteau viaţa omului-Dumnezeu al lor aproape identic cu felul cum evangheliştii creştinismului o istoriseau pe cea a omului-Dumnezeu al lor. Totuşi, după cum era şi firesc, au existat şi diferenţe. Nu avem decît să presupunem că cei patru evanghelişti s-au inspirat din patru tradiţii cu caracter misteric diferit. În legătură cu foarte înalta personalitate a lui Iisus se spune că el a trezit credinţa în patru cărturari aparţinînd unor tradiţii diferite: el ar fi corespuns tipului lor de iniţiat într-un grad atît de desăvîrşit, încît au văzut în el acea personalitate care trăieşte viaţa tipică consemnată în misteriile lor. Apoi ei i-au descris viaţa potrivit tradiţiilor *lor* cu caracter misteric. Şi dacă relatarea primilor trei evanghelişti (sinopticii) este asemănătoare, aceasta nu înseamnă *mai mult* decît că ei s-au inspirat din tradiţii asemănătoare de natură misterică. Cel de-al patrulea evanghelist şi-a impregnat scrierea cu idei care amintesc de filozoful religios Filon. Aceasta iarăşi nu înseamnă altceva decît că a pornit de la aceeaşi tradiţie mistică, de care a fost şi Filon aproape. - În *Evanghelii* avem a face cu diferite părţi constitutive. În primul rînd cu relatări de fapte în aşa fel prezentate încît par aproape să pretindă că sînt tocmai realitatea istorică. În al doilea rînd avem de-a face cu parabole, care se slujesc de istorisirea unor fapte numai pentru a exprima simbolic un adevăr mai adînc. Şi, în al treilea rînd, avem a face cu învăţături, care trebuie socotite drept conţinutul concepţiei creştine despre lume. *Evanghelia după Ioan* nu conţine nici o *parabolă propriu-zisă*. Această evanghelie s-a adăpat deci dintr-o şcoală mistică în care parabolele nu erau considerate necesare. - Asupra felului cum, în primele *Evanghelii*, sînt prezentate faptele redate istorie şi parabolele, o lumină clară aruncă povestirea despre blestemarea smochinului. Citim la Marcu (11,11 şi urm.): „Şi a intrat Iisus în Ierusalim şi în templu şi, privind toate şi vremea fiind spre seară, a ieşit la Betania cu cei doisprezece. Şi a doua zi, ieşind ei din Betania, El a flămînzit. Şi, văzînd de departe un smochin care avea frunze, a mers acolo să vadă dacă va găsi ceva în el; şi ajungînd la smochin, n-a găsit nimic decît frunze. Căci încă nu era timpul smochinelor.

Şi, începînd Iisus a grăi, a zis: De acum înainte, rod din tine nimeni în veac să nu mănînce." Pentru acelaşi loc, Luca istoriseşte o *parabolă* (13,6 şi urm.): „Şi le-a spus pilda aceasta. Cineva avea un smochin, sădit în via sa. Şi a venit să caute rod în el, dar n-a găsit. Şi a grăit către vier: Iată, trei ani sînt de cînd vin şi caut rod în smochinul acesta şi nu găsesc. Taie-l; de ce să ocupe locul în zadar?" Aceasta e o parabolă, care trebuie să simbolizeze lipsa de valoare a vechii învăţături, reprezentată prin smochinul neroditor. Ceea ce e considerat simbolic, Marcu povesteşte ca pe un fapt ce pare că se dă drept istoric. Putem să considerăm că, în general, faptele din *Evanghelii* nu se vor luate istoric, ca şi cînd ar avea valoare doar realităţi ale lumii simţurilor, ci vor să fie luate mistic; ca trăiri pentru a căror percepere este necesară contemplarea spirituală şi care provin din diferite tradiţii mistice. Atunci însă încetează de a mai exista vreo deosebire între *Evanghelia după Ioan* şi sinoptici. Pentru interpretarea mistică, cercetarea istorică nici nu intră cîtuşi de puţin în discuţie. Se prea poate ca o evanghelie sau alta să fi apărut cu cîteva decenii mai devreme sau mai tîrziu: pentru mistic ele au, toate, aceeaşi valoare istorică; *Evanghelia după Ioan*, exact la fel ca şi celelalte.

Iar „minunile" nu oferă nici ele cele mai neînsemnate dificultăţi explicaţiei mistice. Minunile trebuie să străpungă legitatea fizică a lumii. Ele fac acest lucru doar atîta vreme cît sînt considerate drept fenomene care s-ar fi petrecut în planul fizic, în cel trecător, în aşa fel încît să poată fi cuprinse prin obişnuita percepere senzorială. Dar dacă ele sînt trăiri ce pot fi recunoscute numai pe o treaptă superioară de existentă, pe cea spirituală, atunci este de la sine înţeles că. ele nu pot fi pătrunse plecînd de la legile ordinii naturii fizice.

Aşadar, *Evangheliile* trebuie mai întîi citite corect, apoi vom şti în ce fel vor ele să povestească despre întemeietorul creştinismului. Ele vor să istorisească în stilul comunicărilor cu caracter misteric. Povestesc aşa cum povesteşte un mist despre un iniţiat. Numai că transmit iniţierea ca pe o particularitate unică a unui Unic. Iar salvarea omenirii ele o fac dependentă de faptul că oamenii rămîn pe lîngă acest iniţiat unic în felul lui. Ceea ce s-a adăugat iniţiaţilor a fost „împărăţia lui Dumnezeu". Cel Unic a adus această împărăţie tuturor acelora care voiesc să-i rămînă credincioşi. Dintr-o chestiune personală a Unicului s-a făcut o problemă obştească a acelora care vor să-1 recunoască pe Iisus drept Domn al lor.

Că s-a întîmplat aşa, o putem înţelege, dacă admitem că înţelepciunea misteriilor a fost inclusă în religia populară israelită. Creştinismul a apărut din iudaism. Faptul că concepţiile legate de misterii, care s-au vădit drept bun comun al vieţii spirituale greceşti, egiptene, par a fi altoite pe iudaism nu trebuie să ne mire. Dacă cercetăm religiile populare, găsim reprezentări diferite ale spiritualului. Dar dacă mergem înapoi spre înţelepciunea sacerdotală mai profundă, care se constituie drept sîmburele spiritual al diferitelor religii populare, aflăm pretutindeni concordanţă. Platon se ştie în armonie cu înţelepţii-preoţi egipteni, în timp ce, în concepţia sa filozofică despre lume, el vrea să prezinte sîmburele înţelepciunii greceşti. Despre Pitagora se spune că ar fi făcut călătorii în Egipt, în India şi că ar fi învăţat la înţelepţii acestor ţări. Între învăţăturile filozofice ale lui Platon şi sensul mai adînc al scrierilor mozaice, personalităţi care au trăit cam în vremea apariţiei creştinismului, au găsit în aşa măsură armonie, încît 1-au numit pe Platon un Moise vorbind în dialect atic.

Aşadar, înţelepciunea misteriilor exista pretutindeni. Din iudaism, ea şi-a însuşit o formă pe care trebuia s-o accepte dacă voia să devină religie universală. - Iudaismul îl aştepta pe Mesia. Nu e de mirare că personalitatea unui iniţiat, în felul lui unic, putea fi înţeleasă de către iudei numai în aşa fel, încît acest Unic să trebuiască a fi Mesia. Pornind de aici, o lumină deosebită cade asupra faptului că ceea ce înainte, în misterii, era doar chestiune particulară a devenit problemă populară. Religia iudaică a fost dintotdeauna o religie populară. Poporul se considera un întreg. Jao al său era zeul întregului popor. Daca trebuia să se nască fiul, el nu putea fi decît mîntuitorul întregului popor. Mistul individual nu avea voie să se mîntuie pentru sine; întregul popor trebuia să se împărtăşească din această mîntuire. În ideile fundamentale ale religiei iudaice este statuat că unul moare pentru toţi. - Nu încape nici o îndoială că şi în

cadrul iudaismului existau misterii, care puteau fi transpuse din întunericul cultului tainic în religia populară. Alături de înţelepciunea sacerdotală ce ţinea de formulele exterioare ale fariseismului exista o mistică sofisticată. Ca şi în altă parte, această tainică înţelepciune cu caracter misteric este şi aici descrisă. Odată, cînd un iniţiat a vorbit despre o asemenea înţelepciune, ascultătorii săi, bănuind tainicul sens, au spus: „O, bătrîne, ce-ai făcut? O, dacă ai fi tăcut! Crezi că poţi călători pe marea nemărginită fără pînze şi catarg. Ce pui la cale? Vrei să te urci pe înălţimi? Nu poţi. Vrei să te cufunzi în adîncuri? Înainte-ţi se cască un abis fără margini.” - Cabaliştii, de la care ne parvin şi cele de mai sus, povestesc despre patru rabini. Patru rabini au căutat cărările tainice spre cele divine. Primul a murit; cel de-al doilea şi-a pierdut minţile; al treilea a pricinuit îngrozitoare distrugeri; şi doar al patrulea, Rabbi Akiba, a intrat în ele în pace şi a ieşit din nou.

Vedem că şi în iudaism există terenul pe care se putea dezvolta un iniţiat unic în felul lui. Un asemenea iniţiat trebuia doar să-şi spună: nu vreau ca mîntuirea să rămînă problema cîtorva aleşi. Vreau ca întregul popor să se împărtăşească din această mîntuire, El trebuia să ducă afară, în lumea largă, ceea ce aleşii au trăit în templele de misterii. Trebuia să dorească să ia asupra sa faptul ca, prin personalitatea sa, să fie în spirit, pentru comunitatea sa ceea ce era înainte cultul cu caracter misteric pentru aceia care luau parte la el. Desigur, el nu-i putea da acestei comunităţi *trăirile* misteriilor. Nici nu putea să dorească acest lucru. Dar voia să le dea tuturor o certitudine în legătură cu ceea ce în misterii era considerat adevăr. Viaţa care curge în misterii voia s-o facă să curgă prin evoluţia istorică ulterioară a omenirii. El voia astfel să înalţe omenirea pe o treaptă superioara de existenţă. „Fericiţi cei care cred şi nu văd.” Certitudinea că există ceva divin el voia să o sădească în inimi sub forma unei *încrederi* de nezdruncinat. Cine se află în afară şi are această încredere ajunge cu siguranţă mai departe decît acela care se află aici fără această încredere. Sufletul lui Iisus fusese apăsat ca de un coşmar la gîndul că, printre cei aflaţi afară, puteau fi totuşi mulţi care să nu fi aflat drumul. Prăpastia dintre candidaţii la iniţiere şi „popor” trebuia să nu mai fie mare. Creştinismul trebuia să fie un mijloc prin care fiecare să poată afla drumul. Daci nu este încă pregătit pentru aceasta, cel puţin să nu fie lipsit de posibilitatea de a fi părtaş, într-o anumită inconştienţă, la curentul misteriilor. „Fiul omului a venit să caute şi să facă fericit pe cel pierdut.” În viitor, trebuia ca, din roadele misteriilor, să poată gusta şi cei care încă nu pot participa la iniţiere. Împărăţia lui Dumnezeu nu trebuia cîtuşi de puţin să depindă de „înfăţişarea exterioară”. „Ea nu este aici sau acolo, ea este înăuntrul vostru.” Pentru El era vorba mai puţin de cît de departe ajunge unul sau altul în împărăţia spiritului; ceea ce conta pentru El era faptul de a avea *toţi* convingerea că o asemenea împărăţie spirituală există. „Nu vă bucuraţi că vi se supun duhurile; dar bucuraţi-vă că numele voastre sînt scrise în cer.” Ceea ce înseamnă: aveţi încredere în cele divine: va veni vremea să le găsiţi.

MINUNEA SĂVÎRŞITĂ CU LAZĂR

Printre „minunile” atribuite lui Iisus, o importanţă cu totul deosebită trebuie să-i acordăm, fără îndoială, învierii lui Lazăr din Betania. Totul este adunat aici pentru a conferi celor povestite de către evanghelist un loc important în Noul Testament. Trebuie să avem în vedere că povestirea se află numai în *Evanghelia după Ioan*, adică a acelui evanghelist care, prin semnificativele cuvinte introductive ale *Evangheliei* sale, pretinde o înţelegere absolut precisă a celor relatate de el. Ioan începe cu cuvintele: „La început era Cuvîntul şi Cuvîntul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvîntul... Şi Cuvîntul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr.” Cine aşază asemenea cuvinte la începutul expunerilor sale pare să arate cu degetul că voieşte să fie înţeles într-un sens cu osebire profund. Cine vrea să vină aici cu simple explicaţii intelectuale sau cu alte lucruri ce rămîn la suprafaţă se aseamănă celui care socoteşte că, pe scenă, Othello [Otelo] ar fi ucis-o „cu adevărat” pe Desdemona. Ce va fi vrînd, deci, Ioan să spună cu cuvintele sale introductive? El spune clar că vorbeşte despre ceva veşnic, despre ceva care era la început. El povesteşte fapte; dar acestea nu trebuie luate ca fapte *de felul celor* pe care le percep ochiul şi urechea şi în legătură cu care înţelegerea logică îşi exersează dibăcia. În spatele faptelor povestite Ioan ascunde „Cuvîntul”, care există în spiritul cosmic. Pentru el aceste fapte sînt mediul în care se epuizează un sens superior. Putem, de aceea, presupune că în faptul unei învieri din morţi, care creează cele mai mari dificultăţi ochilor, urechilor şi înţelegerii logice, se ascunde sensul cel mai profund.

La aceasta se mai adaugă ceva. În cartea sa *Viaţa lui Iisus*, Renan a arătat că învierea lui Lazăr trebuie să fi avut, fără îndoială, o influenţă hotărîtoare asupra sfîrşitului vieţii lui Iisus. Din punctul de vedere pe care se situează Renan o asemenea idee apare imposibilă. Faptul că, în popor, era răspîndită credinţa că Iisus înviase din moarte un om trebuia oare să pară potrivnicilor săi chiar atît de periculos, încît aceştia să ajungă a spune: Pot trăi împreună Iisus şi iudaismul? Este cu neputinţă să declarăm, la fel ca Renan: „Celelalte minuni ale lui Iisus au fost evenimente trecătoare, povestite cu bună credinţă şi exagerate în gura poporului; după ce s-au petrecut, nu s-a mai revenit asupra lor. Acesta era însă un eveniment autentic ce fusese cunoscut public şi cu care se voia a-i reduce pe farisei la tăcere. Faima lui Iisus îi înverşunase pe duşmanii săi. Se spune că ei au încercat să-1 ucidă pe Lazăr.” Este de neînţeles de ce ar fi fost nevoie să se întîmple aşa, dacă Renan avea dreptate afirmînd că în Betania ar fi fost vorba pur şi simplu de înscenarea unei acţiuni simulate menite să slujească la întărirea credinţei în Iisus: „Probabil că Lazăr, încă palid de pe urma bolii sale, s-a lăsat înfăşurat în giulgiuri asemenea unui mort şi aşezat în mormîntul familiei lui. Aceste morminte erau nişte camere mari săpate în stîncă; în ele se intra printr-o deschidere pătrată, care se închidea cu un uriaş bloc de piatră. Marta şi Maria s-au grăbit în întîmpinarea lui Iisus şi 1-au condus la mormînt, încă înainte ca el să fi intrat în Betania. Emoţia dureroasă resimţită de Iisus la mormîntul prietenului său crezut mort putea fi luată de cei prezenţi (Ioan 11,33-38) ca fiind tremurul şi fiorul ce însoţeau, de obicei, minunile. În credinţa populară, forţa divină din om se întemeia pe un principiu epileptic şi convulsiv. Iisus - aceasta este tot presupunerea noastră - a dorit să-1 mai vadă încă o dată pe cel pe care îl iubise şi cînd piatra funerară a fost rostogolită într-o parte, Lazăr s-a arătat în giulgiurile sale, cu capul învăluit într-o năframă. Natural, această apariţie trebuie să fi trecut, în general, drept înviere. Credinţa nu cunoaşte altă lege în afara interesului pentru ceea ce i se pare a fi adevăr.” Nu pare, oare, de-a dreptul naivă o asemenea explicaţie dacă, la fel ca Renan, o legăm de părerea următoare: „Totul pare să vorbească în favoarea faptului că minunea din Betania a contribuit în mod esenţial la a grăbi moartea lui Iisus”? Totuşi nu încape nici o îndoială că la temelia acestei ultime afirmaţii a lui

Renan se află un sentiment onest. Numai că, prin mijloacele *sale*, Renan nu-şi poate explica şi justifica acest sentiment.

Iisus trebuie să fi săvîrşit în Betania ceva deosebit de important, pentru ca, în legătură cu aceasta, să pară îndreptăţite cuvintele: „Atunci arhiereii şi fariseii au adunat sinedriul şi ziceau: Ce facem pentru că Omul Acesta face multe minuni” (*Ioan,* 11,47). Renan bănuieşte şi el ceva deosebit. „Trebuie să recunoaştem că această povestire a lui Ioan diferă esenţial de relatările de minuni, revărsare a fanteziei populare, de care sînt pline *Evangheliile* sinoptice. Să adăugăm şi faptul că Ioan este singurul evanghelist care avea cunoştinţe precise asupra legăturilor lui Iisus cu familia din Betania şi că ai fi de neînţeles cum o plăsmuire populară ar fi putut prinde rădăcini în cadrul unor amintiri atît de personale. Probabil deci că minunea n-a fost dintre acelea absolut legendare, pentru care nimeni nu este răspunzător. Pe scurt, cred că în Betania s-a petrecut ceva ce putea trece drept înviere.” Aceasta nu înseamnă, în fond, că Renan presupune că în Betania s-a petrecut ceva pentru care el nu are explicaţie? El se ascunde de asemenea în spatele cuvintelor: „Fiind vorba de un moment îndepărtat şi de un singur text, care prezintă urmele clare ale adăugirilor ulterioare, este imposibil să decidem dacă în acest caz totul este ficţiune sau dacă într-adevăr zvonul are la bază un eveniment petrecut în Betania.” - Dar dacă aici avem a face cu ceva în legătură cu care nu e nevoie decît să citim corect textul pentru a ajunge să înţelegem cu adevărat? Probabil că atunci vom înceta să vorbim de «ficţiune».”

Trebuie să recunoaştem că întreaga povestire din *Evanghelia după Ioan* este acoperită de un văl tainic. Pentru a o înţelege este necesar să atragem atenţia asupra unui singur lucru. Dacă povestirea ar trebui luată textual într-un sens fizic, ce sens ar mai avea cuvintele lui Iisus: „Această boală nu este spre moarte, ci pentru slava lui Dumnezeu, ca, prin ea, Fiul lui Dumnezeu să Se slăvească.” Aceasta e traducerea obişnuită a cuvintelor evanghelice respective; la faptul real ajungem însă mai bine, dacă traducem în felul următor, corespunzător şi exprimării greceşti: „spre apariţia (spre revelarea) lui Dumnezeu, ca să se vădească prin aceasta Fiul lui Dumnezeu”. Dar ce ar însemna celelalte cuvinte rostite de Iisus: „Eu sînt învierea şi viaţa; cel care crede în Mine, chiar dacă va muri, va fi viu” (Ioan, 11,4 şi 25). Ar fi o trivialitate să credem că Iisus ar fi vrut să spună că Lazăr s-ar fi îmbolnăvit numai pentru ca el, Iisus, să-şi poată arăta astfel iscusinţa. Şi tot o trivialitate ar fi să socotim că Iisus ar fi vrut să afirme că credinţa în el ar putea face ca un mort să fie din nou viu în sensul obişnuit al cuvîntului. Ce ar fi deci deosebit la im om care a înviat din moarte, dacă, după înviere, el ar fi acelaşi ca înainte de a muri? Care ar fi sensul, dacă viaţa unui asemenea om ar fi desemnată cu cuvintele: „Eu sînt învierea şi viaţa”? Cuvintele lui Iisus capătă viaţă şi sens de îndată ce le considerăm ca expresie a unui eveniment spiritual, înţelegîndu-le oarecum chiar *cuvînt cu cuvînt*, aşa cum sînt ele în text. Iisus spune că el ar fi învierea petrecută cu Lazăr şi că ar fi *viaţa*, pe care o trăieşte Lazăr. Să luăm deci *textual* ceea cine este Iisus în *Evanghelia după Ioan*. El este „Cuvîntul care a devenit trup”. Este veşnicul care era de la început. Dacă el este într-adevăr învierea, atunci în Lazăr a învins „ceea ce este veşnic, primordial”. Avem a face deci cu o trezire a „Cuvîntului”' veşnic. Şi acest „Cuvînt” este viaţa, la care a fost trezit Lazăr. Avem a face cu o „boală”. Dar cu o boală care nu duce la moarte, ci care slujeşte la „preamărirea lui Dumnezeu”, adică la revelarea lui Dumnezeu. Dacă în Lazăr a înviat „Cuvîntul veşnic”, atunci întregul proces slujeşte într-adevăr la a face ca Dumnezeu să apară în Lazăr. Căci, prin întregul proces, Lazăr a devenit un altul. Înainte „Cuvîntul”, spiritul nu trăia în el; acum însă acest spirit trăieşte în el. Acest spirit s-a născut în el. Desigur, de fiecare naştere este totuşi legată o boală, boala mamei. Dar această boală nu duce la moarte, ci la o nouă viaţă. În Lazăr „bolnav” este acel careva, din care se naşte „omul nou”, omul străbătut de „Cuvînt”.

Unde este mormîntul, din care s-a născut „Cuvîntul”? Pentru a primi răspuns la această întrebare, nu e nevoie decît să ne gîndim la Platon, care numeşte trupul omului

mormînt al sufletului. Şi nu e nevoie decît să ne amintim că şi Platon vorbeşte despre un fel de înviere, atunci cînd se referă la trezirea la viaţă a lumii spirituale în trup. Ceea ce Platon numeşte suflet spiritual, Ioan desemnează a fi „Cuvîntul". Iar Hristos este pentru el „Cuvîntul". Platon ar fi putut spune: Cel care devine spiritual a făcut să învie din mormîntul trupului său un principiu divin. Pentru Ioan, ceea ce s-a petrecut prin „viaţa lui Iisus" este această înviere. - Nu este deci de mirare că el îl pune pe Iisus să spună: „Eu sînt învierea".

Nu poate exista nici o îndoială că fenomenul din Betania este o trezire în sens spiritual. Lazăr a devenit un altul decît era mai înainte. S-a ridicat la o viaţă despre care „Cuvîntul veşnic" putea spune: „Eu sînt această viaţă". Ce s-a întîmplat deci cu Lazăr? În el s-a trezit la viaţă spiritul. A devenit părtaş al vieţii, care este veşnică. Nu este nevoie decît să exprimăm trăirea sa cu cuvintele acelora care au fost iniţiaţi în misterii, pentru ca de îndată să se dezvăluie sensul. Ce spune deci Plutarh despre rostul misteriilor? Ele ar fi slujit la a extrage sufletul din viaţa trupească, unindu-1 cu zeii. Să vedem cum descrie Schelling [Şeling] simţămintele unui iniţiat: „Iniţiatul devenea, prin consacrare, o verigă a acelui lanţ magic, devenea el însuşi un cabir, primit în legătura ce nu se poate rupe şi, cum se exprimă vechile scrieri, alăturat oştirii divinităţilor superioare" (Schelling, *Philosophie der Offenbarung).* [*]Schimbarea care se petrecea în viaţa celui care primea consacrarea misteriilor nu poate fi desemnată mai semnificativ decît prin cuvintele pe care Edesius i le spune discipolului său, împăratul Constantin: „Dacă vei lua vreodată parte la misterii, te vei ruşina de a te fi născut în general numai ca om."

Să ne îmbibăm întregul suflet cu asemenea simţăminte şi vom dobîndi raportul adevărat faţă de fenomenul din Betania. Povestirea lui Ioan ne va oferi atunci o trăire absolut deosebită. Se va trezi o certitudine, pe care n-o poate da nici o interpretare logică, nici o încercare de explicare raţionalistă. În faţa noastră se află un misteriu în adevăratul sens al cuvîntului. În Lazăr a pătruns „Cuvîntul veşnic". Ca să vorbim în sensul misteriilor, Lazăr a devenit un iniţiat. Iar procesul ce ni se povesteşte trebuie să fie un proces de iniţiere.

Dar să ne reprezentăm întregul proces ca iniţiere. Lazăr este iubit de către Iisus *(Ioan*, 11, 36). Faptul de a iubi nu trebuie înţeles în sens obişnuit. Aceasta ar contrazice sensul *Evangheliei după Ioan*, în care Iisus este „Cuvîntul". Iisus îl iubea pe Lazăr, pentru că îl socotea pregătit pentru a trezi în el „Cuvîntul". Existau legături între Iisus şi familia din Betania. Aceasta înseamnă însă doar că Iisus a pregătit în această familie tot ceea ce trebuia să ducă la marele act final al dramei: învierea lui Lazăr. Acesta este ucenicul lui Iisus. El se prezintă în aşa fel, încît Iisus poate fi sigur că o dată cu el se va săvîrşi învierea. Actul final al unei drame a învierii consta într-o acţiune simbolică, revelînd spiritualul. Dictonul „mori şi devino" nu trebuie să fie doar înţeles de către om, ci chiar împlinit într-o acţiune spiritual-reală. Elementul pămîntesc de care, în sensul misteriilor, omul superior are a se ruşina, trebuia lepădat. Omul pămîntesc trebuia să moară de o moarte simbolic-reală. Faptul că atunci trupul său era cufundat timp de trei zile într-un somn de somnambul poate fi caracterizat totuşi - faţă de măreţia transformării vieţii care se petrecea - doar ca un proces exterior, căruia îi corespunde unul spiritual incomparabil mai important. Dar această acţiune era şi evenimentul care împărţea în două viaţa mistului. Cine nu cunoaşte într-un mod viu conţinutul superior al unor asemenea acţiuni nu este capabil să le înţeleagă. Ele îi pot fi aduse mai aproape doar printr-o comparaţie. - Întregul conţinut al *Hamlet*-ului shakespearian poate fi redat rezumat în cîteva cuvinte. Cine îşi însuşeşte aceste cuvinte poate, într-un anumit sens, să spună că cunoaşte conţinutul lui *Hamlet*. Şi, logic, îl şi cunoaşte. Altfel însă îl cunoaşte cel care lasă să acţioneze asupra sa întreaga bogăţie a lucrării lui Shakespeare [şecspir]. Prin sufletul său el a obţinut un conţinut de viaţă, care nu poate fi înlocuit printr-o simplă descriere. Ideea lui

[*]„Cabirii", în sensul vechii mistici, sînt fiinţe cu o conştienţă aflată mult deasupra actualei conştienţe a omului. Prin iniţiere - asta vrea să spună Schelling - omul însuşi se ridică deasupra conştienţei sale actuale, la o conştienţă superioară.

Hamlet a devenit pentru cl o experienţă artistică, personală. - Prin procesul magic-semnificativ legat de iniţiere în om se petrece, pe *o treaptă superioară*, un proces asemănător. Omul trăieşte simbolic ceea ce dobîndeşte spiritual. Cuvîntul „simbolic” este înţeles aici în sensul că un fapt exterior se petrece, ce-i drept, ca realitate senzorială, dar este totuşi, ca atare, un simbol. Avem de-a face nu cu un simbol ireal, ci cu unul *real*. Timp de trei zile trupul pămîntesc a fost într-adevăr mort. Din moarte se înalţă viaţa cea nouă. Această viaţă a supravieţuit morţii. Omul a dobîndit încrederea în noua viaţă. - Aşa a fost cu Lazăr. Iisus 1-a pregătit pentru înviere. Este vorba de o boală simbolic-reală. De o boală care este o iniţiere şi care, după trei zile, duce la o viaţă cu adevărat nouă.*

Lazăr este gata să săvîrşească această acţiune. El se învăluie în veşmîntul miştilor. Se închide într-o stare de absenţă a vieţii, ce este în acelaşi timp o moarte simbolică. Iar Iisus vine atunci cînd se împliniseră cele trei zile. „Au ridicat deci piatra, iar Iisus Şi-a ridicat ochii în sus şi a zis: Părinte îţi mulţumesc că M-ai ascultat” (Joan, 11,41). Tatăl îl ascultase pe Iisus, căci Lazăr ajunsese la actul final din marea dramă a cunoaşterii. Lazăr înţelesese cum se ajunge la înviere. Se săvîrşise o iniţiere în misterii. Se petrecea ceea ce, în întreaga Antichitate, se înţelegea printr-o asemenea iniţiere. Acest lucru se săvîrşise prin Iisus, ca iniţiator. Aşa fusese imaginată totdeauna unirea cu principiul divin.

Iisus a împlinit cu Lazăr, în sensul străvechilor tradiţii, marea minune a prefacerii vieţii. Prin aceasta creştinismul s-a legal de misterii. Prin Hristos Iisus însuşi, Lazăr devenise un iniţiat. Ajunsese astfel capabil să se ridice în lumile superioare. El devenise însă totodată primul iniţiat creştin, iniţiat de însuşi Hristos Iisus. Prin iniţiere, Lazăr ajunsese capabil să recunoască faptul că „Cuvîntul”, devenit viu în el, devenise persoană în Hristos Iisus, să recunoască deci că, prin apariţia personală sensibilă a celui ce-1 trezise, în faţa lui se afla aceeaşi realitate care, în mod spiritual, se revelase în el (în Lazăr). - Din acest punct de vedere sînt semnificative cuvintele lui Iisus (Ioan, 11, 42): „Şi Eu ştiam că întotdeauna Mă asculţi, dar pentru mulţimea care stă împrejur am zis, ca să creadă că Tu M-ai trimis”. Ceea ce înseamnă: se vădeşte că în Iisus trăieşte „Fiul Tatălui”, astfel încît, dacă el trezeşte în om propria fiinţă, omul devine mist. Iisus exprimă astfel faptul că în misterii era ascuns sensul vieţii, că misteriile conduceau spre acest sens. El este Cuvîntul cel viu; în el a devenit persoană ceea ce era tradiţie străveche. Iar evanghelistul poate exprima acest lucru prin propoziţia: în el Cuvîntul s-a făcut trup. În Iisus însuşi, el poate vedea *un misteriu întrupat.* De aceea *Evanghelia după Ioan* este un misteriu. S-o citim ca şi cînd faptele ar fi doar spirit; atunci o vom citi corect. Dacă ar fi scris-o un preot din Antichitate, el ar fi povestit despre un ritual tradiţional. Pentru Ioan, acest ritual devine persoană. Devine „viaţă a lui Iisus”. Dacă un mare cercetător modern (Burckhardt: *Die Zeit Konstantins*) spune despre misterii că ar fi lucruri în legătură cu care „niciodată nu te poţi lămuri”, înseamnă că el n-a cunoscut tocmai drumul spre această claritate. Să luăm *Evanghelia după Ioan* şi să privim în realitatea simbolic-corporală drama cunoaşterii pe care o reprezentau anticii; privirea ne va fi aţintită atunci asupra misteriului.

În cuvintele „Lazăre, vino afară” putem recunoaşte strigătul cu care iniţiatorii-preoţi egipteni îi chemau înapoi în viaţa de toate zilele pe cei care, pentru a muri celor pămînteşti şi a dobîndi convingerea în legătură cu existenţa celor veşnice, se supuneau proceselor „iniţierii”, procese ce se desfăşurau izolat de lume. Dar iată că Iisus a dezvăluit taina misteriilor. Se înţelege că, în ce-1 priveşte pe Iisus, iudeii puteau tot atît de puţin să lase neispăşit un asemenea act, pe cît ar fi putut să-1 lase grecii, în legătură cu *Eshil*, dacă acesta ar fi trădat tainele misteriilor. Prin iniţierea lui Lazăr, Iisus adusese în faţa întregii „mulţimi care stă împrejur” un proces care, în sensul vechii înţelepciuni sacerdotale, avea voie să se

*Ceea ce se descrie aici se referă la vechile iniţieri, care aveau într-adevăr nevoie de o stare de somn timp de trei zile. Nici una din iniţierile reale moderne nu are nevoie de aceasta. O astfel de iniţiere duce, dimpotrivă, la o trăire mai conştientă; în cadrul dramaturgiei iniţierii, conştienţa obişnuită nu se micşorează nicicînd.

săvîrşească doar în ascunzişul misteriului. Această iniţiere trebuia să pregătească înţelegerea „misteriului de pe Golgota”. Înainte, despre ceea ce se săvîrşea cu un astfel de proces iniţiatic, puteau şti ceva doar cei care „vedeau”, cu alte cuvinte, cei care fuseseră iniţiaţi; acum, însă, convingerea despre tainele lumilor superioare o puteau dobîndi şi aceia care „credeau, chiar dacă nu vedeau”.

APOCALIPSA LUI IOAN

La sfîrşitul Noului Testament se află un document remarcabil - Apocalipsa, revelaţia tainică a Sfîntului Ioan. Este suficient să citim doar primele cuvinte pentru a intui caracterul tainic al scrierii: „Descoperirea lui Iisus Hristos pe care I-a dat-o Dumnezeu - ca să arate robilor Săi cele ce trebuie să se petreacă în curînd - acestea sînt trimise în *semne,* prin îngerul lui Dumnezeu, slujitorului său Ioan”. Ceea ce s-a revelat aici este „trimis în semne”. Sensul literal nu trebuie deci luat ca atare, ci trebuie căutat un sens mai adînc, pentru care cel literal este doar *semn*. Şi alte lucruri însă indică un asemenea „sens tainic”. Ioan se adresează către *şapte* Biserici din Asia. Nu poate fi vorba de nişte biserici reale din punct de vedere sensibil. Căci numărul *şapte* este simbolicul număr sfînt, care trebuie să fi fost ales tocmai pentru această semnificaţie simbolică a sa. Numărul real al bisericilor asiatice ar fi fost un altul. Caracterul tainic este sugerat mai departe şi de felul cum ajunge Ioan la revelaţie: „Am fost în *duh* în zi de duminică şi am auzit, în urma mea, glas mare de trîmbiţă, care zicea: Ceea ce vezi scrie în carte şi trimite celor şapte Biserici” (1, 1O-11). Avem deci de-a face cu o revelaţie pe care Ioan a primit-o în *duh*. Şi este revelaţia lui *Iisus Hristos*. Ceea ce s-a dezvăluit lumii prin Hristos Iisus apare acoperit într-un sens tainic. Un asemenea sens tainic trebuie deci căutat în învăţătura lui Hristos. *Această* revelaţie se raportează la creştinismul obişnuit, aşa cum, în vremurile precreştine, revelaţia misterială se raporta la religia populară. Apare astfel ca justificată încercarea de a trata această apocalipsă ca pe un misteriu.

Apocalipsa se adresează la şapte Biserici. Ce înseamnă aceasta ? Să luăm doar una dintre solii pentru a înţelege sensul. În prima se spune: „Scrie îngerului Bisericii din Efes: Acestea zice Cel Care ţine cele şapte stele în dreapta sa, Cel Care umblă în mijlocul celor şapte sfeşnice de aur. Ştiu faptele tale şi osteneala ta şi răbdarea ta şi cum că nu poţi suferi pe cei răi şi ai cercat pe cei care se zic pe sine apostoli şi nu sînt şi i-ai aflat mincinoşi. Stăruieşti în răbdare şi ai tras necazuri pentru numele Meu şi nu te-ai lăsat prins de oboseală. Dar am împotriva ta faptul că de dragostea ta cea dintîi te-ai lepădat. Drept aceea adu-ţi aminte de unde ai căzut şi te pocăieşte şi fă faptele de mai înainte; iar de nu, vin la tine curînd şi voi mişca sfeşnicul tău din locul lui dacă nu te vei pocăi. Ai luat însă partea bună că urăşti faptele nicolaiţilor, pe care le urăsc şi eu. Cine are urechi să audă ceea ce Duhul zice Bisericilor: Celui care va birui îi voi da să mănînce din pomul vieţii, care este în raiul lui Dumnezeu” (2, 1-7). - Aceasta este solia adresată îngerului primei Biserici. Îngerul, pe care trebuie să ni-1 imaginăm ca pe un spirit al comunităţii, se află pe drumul trasat în creştinism. El este capabil să-i deosebească pe falşii adepţi ai creştinismului de cei adevăraţi. El vrea să fie creştin; şi-a întemeiat lucrarea pe numele lui Hristos. Dar acesta îi cere să nu-şi închidă prin nici un fel de rătăciri drumul spre dragostea cea dintîi. Îi este înfăţişată posibilitatea ca, din cauza unor asemenea rătăciri, să urmeze o direcţie falsă. Prin Hristos Iisus este trasat drumul pentru a ajunge la cele divine. Pentru a progresa în sensul în care s-a dat primul impuls este nevoie de răbdare. Se poate să ţi se pară prea curînd că ai prins sensul adevărat. Aceasta se întîmplă atunci cînd te laşi condus prin Hristos o bucată de drum, dar apoi părăseşti această călăuzire, dăruindu-te unor reprezentări false în legătură cu ea. Şi astfel cazi din nou în elementul omenesc inferior. Te abaţi de la „dragostea cea dintîi”. Ştiinţa legată de cele senzorial-intelectuale este înălţată într-o sferă superioară prin aceea că se spiritualizează, se îndumnezeieşte întru înţelepciune. Dacă nu ajunge la această înălţare, rămîne în cele trecătoare. Hristos Iisus a arătat drumul către principiul veşnic. Ştiinţa trebuie să urmeze cu neslăbită stăruinţă drumul care o conduce spre îndumnezeire. Ea trebuie să meargă în iubire pe urmele care o preschimbă în înţelepciune. Nicolaiţii erau o sectă ce lua creştinismul prea uşor. Ei vedeau doar un singur lucru, şi anume că Hristos este Cuvîntul divin, înţelepciunea veşnică, care s-a născut în om. Prin urmare, conchideau ei, înţelepciunea umană este Cuvîntul

divin. Potrivit acestui lucru, pentru a înfăptui în lume divinul, n-ar mai fi trebuit decît să alergi după ştiinţa omenească. Dar nu aşa poate fi interpretat sensul înţelepciunii creştine. Ştiinţa, care la început este înţelepciune umană, este tot atît de trecătoare ca toate celelalte, dacă nu s-a transformat mai întîi în înţelepciune divină. Tu nu eşti aşa, spune „Spiritul" îngerului din Efes; tu n-ai bătut doar la uşa înţelepciunii umane. Tu ai păşit cu stăruinţă pe drumul creştinismului. Dar să nu crezi că nu este nevoie de dragostea cea dintîi, dacă e să ajungi la ţintă. Pentru aceasta este nevoie de o dragoste care să depăşească cu mult orice dragoste pentru altceva. Doar o asemenea dragoste este „dragostea cea dintîi". Drumul spre cele divine este unul fără sfîrşit; şi trebuie să înţelegi că, dacă ajungi pe prima treaptă, acest lucru poate fi doar o pregătire pentru a urca pe trepte tot mai înalte. Am arătat astfel, prin prima dintre solii, cum trebuie ele tălmăcite. Într-un mod asemănător poate fi aflat sensul celorlalte.

Cînd se întoarse, Ioan văzu „şapte sfeşnice de aur", iar „în mijlocul sfeşnicelor pe Cineva asemenea cu Fiul Omului, îmbrăcat în veşmînt lung pînă la picioare şi încins pe sub sîn, cu un brîu de aur; capul Lui şi părul Lui erau albe ca lîna albă şi ca zăpada, şi ochii Lui ca para focului". Sîntem lămuriţi (cap. l, 20) că „sfeşnicele cele şapte sînt şapte Biserici". Se exprimă astfel faptul că sfeşnicele sînt şapte căi diferite de a ajunge la cele divine. Ele sînt, toate, mai mult sau mai puţin nedesăvîrşite. Fiul Omului „avea în mîna Lui cea dreaptă şapte stele" (vers 16). „Cele şapte stele sînt îngerii celor şapte Biserici" (vers 20). „Spiritele călăuzitoare" cunoscute din înţelepciunea misteriilor (daimoni) au devenit aici îngeri călăuzitori ai „Bisericilor". Aceste Biserici sînt prezentate astfel ca trupuri pentru entităţi spirituale. Iar îngerii sînt sufletele *acestor* „trupuri, după cum sufletele omeneşti sînt puterile călăuzitoare ale trupurilor omeneşti. Bisericile sînt căi ce duc la cele divine, într-un mod nedesăvîrşit; iar sufletele-Biserici trebuiau să devină călăuzitori pe aceste căi. Pentru aceasta, ele însele trebuie să devină astfel, încît, pentru ele, conducător să fie Fiinţa celui care are în dreapta sa „cele şapte stele". „Şi din gura Lui ieşea o sabie ascuţită cu două tăişuri, iar faţa Lui era ca soarele cînd străluceşte în puterea lui" (1, 16). Şi în înţelepciunea misteriilor exista această sabie. Candidatul la iniţiere era înspăimîntat cu ajutorul unei „săbii trase". Aceasta face trimitere la situaţia în care ajunge cel care vrea să parvină la experienţa Divinului, la faptul că, pentru acest ins, „chipul" înţelepciunii „luminează ca soarele cînd străluceşte în puterea lui". Printr-o asemenea situaţie trece şi Ioan. Ea trebuie să-i pună la încercare tăria. „Şi cînd L-am văzut, am căzut la picioarele Lui ca un mort. Şi el a pus mîna dreaptă peste mine, zicînd: nu te teme" (vers 17). Candidatul la iniţiere trebuie să parcurgă experienţa unor trăiri, de care omul altminteri are parte doar la trecerea prin moarte. Cel care îl conduce trebuie să-1 călăuzească dincolo de tărîmul în care naşterea şi moartea au importanţă. Iniţiatul păşeşte într-o viaţă nouă: „am fost mort şi, iată, sînt viu, în vecii vecilor, şi am cheile morţii şi ale iadului" (1, 18). - Pregătit astfel, Ioan este condus spre tainele existenţei. „După acestea m-am uitat şi iată o uşă era deschisă în cer şi glasul cel dintîi - glasul ca de trîmbiţă, pe care 1-am auzit vorbind cu mine - mi-a zis: Suie-te aici şi îţi voi arăta cele ce trebuie să fie după aceasta" (4,1). Soliile adresate celor şapte duhuri ale Bisericilor îi vestesc lui Ioan ceea ce trebuie să se întîmple în lumea senzorial-fizică pentru a pregăti calea pentru creştinism; ceea ce vede el, apoi, „în spirit" îl conduce spre obîrşia spirituală a lucrurilor, ascunsă în spatele evoluţiei fizice, dar care, ca viitoare epocă spiritualizată, trebuie adusă prin evoluţia fizică. Ceea ce trebuie să se întîmple în viitor iniţiatul trăieşte ca eveniment spiritual în prezent. „Şi îndată am fost în duh; şi iată, un tron era în cer şi pe tron şedea Cineva. Şi Cel Care şedea semăna la vedere cu piatra de iasp şi de sardiu, iar de jur împrejurul tronului era un curcubeu, cu înfăţişarea smaraldului." Astfel obîrşia lumii sensibile este descrisă în imaginile în care se înveşmîntează ea pentru văzător. „Şi douăzeci şi patru de scaune înconjurau tronul şi pe scaune douăzeci şi patru de bătrîni, şezînd, îmbrăcaţi în haine albe şi purtînd pe capetele lor cununi de aur" (cap. 4, l-4). - Entităţi, care au înaintat mult pe cărarea înţelepciunii, înconjoară deci obîrşia existenţei pentru a privi fiinţa sa nemărginită şi a depune mărturie

despre ea. „Iar în mijlocul tronului şi împrejurul tronului erau patru fiinţe, pline de ochi, dinainte şi dinapoi. Şi fiinţa cea dintîi era asemenea leului, a doua fiinţă asemenea viţelului, a treia fiinţă avea faţă ca de om, iar a patra fiinţă era asemenea vulturului care zboară. Şi cele patru fiinţe, avînd fiecare din ele cîte şase aripi, sînt pline de ochi, de jur împrejur şi pe dinăuntru, şi odihnă nu au, ziua şi noaptea, zicînd: Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Dumnezeu, Atotţiitorul, Cel Care era şi Cel Care este şi Cel Care vine.” Nu este greu să recunoaştem că cele patru fiinţe înseamnă viaţa suprasensibilă, care stă la temeiul formelor de viaţă sensibile. Ele îşi înalţă glasurile mai tîrziu, după ce răsună trîmbiţele, adică atunci cînd viaţa întipărită în forme sensibile s-a transformat în viaţă spirituală.

Cel care şedea pe tron ţine în mîna dreaptă cartea în care este arătată calea către suprema înţelepciune (cap. 5, 1). Doar unul singur este vrednic să deschidă cartea. „Iată, a biruit Leul din seminţia lui Iuda, rădăcina lui David, ca să deschidă cartea şi cele şapte peceţi ale ei.”[*] Cartea are şapte peceţi. Înşeptită este înţelepciunea umană. Precizarea de înşeptită ţine iarăşi de caracterul sacru al numărului şapte. Înţelepciunea mistică a lui Filon consideră drept *pecete* veşnicele idei cosmice care se exprimă în lucruri. Înţelepciunea umană caută aceste idei ale creaţiunii. Dar abia în cartea pecetluită cu ele se află adevărul divin. Mai întîi trebuie dezvăluite ideile fundamentale ale creaţiei, trebuie desfăcute peceţile, pentru ca apoi să se reveleze ceea ce se află în carte. Iisus, Leul, poate să desfacă peceţile. El a imprimat ideilor creaţiei o direcţie care, atunci cînd este urmărită, conduce la înţelepciune. - Mielul, care a fost înjunghiat şi care L-a răscumpărat pe Dumnezeu cu sîngele său, Iisus, care L-a purtat în sine pe Hristos, care a trecut deci în cel mai înalt sens prin misteriul vieţii şi al morţii, deschide cartea (cap. 5, 9-1O). Şi fiinţele explică ceea ce ştiu în legătură cu fiecare din peceţi (cap. 6). La desfacerea primei peceţi, lui Ioan i se arată un cal alb pe care stă un călăreţ cu un arc. Iese la iveală prima putere cosmică, o întrupare a gîndului creator. Ea este condusă de către noul călăreţ, de către creştinism, în direcţia cuvenită. Conflictul se stinge prin noua credinţă. La desfacerea celei de a doua peceţi apare un cal roşu, pe care iarăşi se află un călăreţ. El ia de pe pămînt *pacea*, cea de a doua putere cosmică, pentru ca omenirea să nu neglijeze, printr-o comportare nepăsătoare, cultivarea celor divine. La cea de a treia desfacere de pecete se arată puterea cosmică a dreptăţii, îndrumată de către creştinism; la cea de a patra, puterea religioasă, căreia creştinismul îi conferă un nou prestigiu. - Semnificaţia celor patru fiinţe apare astfel limpede. Ele sînt cele patru puteri cosmice fundamentale, care trebuie să primească prin creştinism o nouă călăuzire: războiul (leul), munca paşnică (viţelul), dreptatea (fiinţa cu înfăţişare omenească) şi elanul religios (vulturul). Semnificaţia celei de a treia fiinţe se lămureşte din faptul că, la desfacerea celei de a treia peceţi, se spune : „Măsura de grîu un dinar, şi trei măsuri de orz un dinar” (6, 6), iar călăreţul are un cîntar. La desfacerea celei de a patra peceţi se arată un călăreţ, numele lui fiind „moartea, iar iadul se ţinea după el”. Călăreţul este dreptatea religioasă (cap. 6, 8).

Iar cînd se desface cea de a cincea pecete, apar sufletele acelora care au lucrat în sensul creştinismului. Însăşi ideea de creaţie întrupată în creştinism îşi face aici apariţia. Dar prin acest creştinism este avută în primul rînd în vedere doar prima comunitate creştină, care este trecătoare, la fel ca celelalte forme de creaţie. Este desfăcută cea de-a şasea pecete (cap.7); se arată faptul că lumea spirituală a creştinismului este o lume veşnică. Poporul, din care însuşi creştinismul s-a născut, apare plin de această lume spirituală. S-a sfinţit prin propria sa creaţie. „Şi am auzit numărul celor pecetluiţi: o sută patruzeci şi patru de mii de pecetluiţi, din toate seminţiile fiilor lui Israel” (cap. 7,4). Aceştia sînt cei care s-au pregătit pentru cele veşnice înainte de a exista un creştinism şi care au fost transformaţi prin impulsul lui Hristos. - Urmează desfacerea celei de-a şaptea peceţi. Devine clar ceea ce trebuie într-

[*]Aici, semnificaţiile simbolurilor apocaliptice pot fi lămurite doar pe scurt. În toate aceste lucruri am putea, desigur, pătrunde mult mai adînc. Dar nu intră în cadrul acestei cărţi.

adevăr să devină *adevăratul* creştinism al lumii. Apar cei şapte îngeri, care „stau înaintea lui Dumnezeu” (cap. 8,2). Aceşti şapte îngeri sînt iarăşi duhurile încreştinate din vechile viziuni cu caracter misteric. Sînt deci spiritele care conduc în chip cu *adevărat* creştin la contemplarea lui Dumnezeu. Ceea ce se săvîrşeşte acum este, prin urmare, chiar o călăuzire la Dumnezeu; este o „iniţiere”, din care se împărtăşeşte Ioan. Cele vestite de ea sînt însoţite de semnele indispensabile iniţierilor. Trîmbiţează întîiul înger. „Şi s-a pornit grindină şi foc amestecat cu sînge şi au căzut pe pămînt; şi a ars din pămînt a treia parte, şi a ars din copaci a treia parte, iar iarba verde a ars de tot” (8, 7). Şi la fel se întîmplă la vestirile, la sunetele de trîmbiţă ale celorlalţi îngeri. - De aici se vede şi că nu era vorba de o iniţiere în sensul vechi, ci de una nouă, care trebuia să ia locul celei vechi. Creştinismul nu trebuia să fie, ca vechile misterii, rezervat doar cîtorva aleşi. El trebuia să aparţină întregii omeniri. Creştinismul trebuia să fie o religie populară, adevărul trebuia pregătit pentru oricine „are urechi să audă”. Vechii mişti erau aleşi dintre mulţi; trîmbiţele creştinismului răsună pentru oricine le poate auzi. Ţine de fiecare om să se apropie de el. De aceea însă şi grozăviile care însoţesc această iniţiere a omenirii apar exacerbate pînă la monstruos. Ceea ce se va petrece într-un viitor îndepărtat cu Pămîntul şi locuitorii lui i se dezvăluie lui Ioan la iniţierea sa. La bază stă ideea că iniţiatul în lumile superioare vede dinainte ceea ce, pentru lumea inferioară, se realizează abia în viitor. Cele şapte solii reprezintă importanţa creştinismului pentru prezent; cele şapte peceţi reprezintă ceea ce se pregăteşte în prezent, prin creştinism, pentru viitor. Pentru cel neiniţiat, viitorul este învăluit, pecetluit; în iniţiere, viitorul se dezvăluie. Cînd epoca pămîntească, la care s-au referit cele şapte solii, va fi trecut, va începe o epocă mai spirituală. Atunci viaţa nu va mai curge aşa cum apare în formele sensibile, ci va fi şi sub aspect exterior o copie ă chipurilor ei suprasensibile. Aceste chipuri suprasensibile sînt reprezentate prin cele patru animale şi prin celelalte imagini din peceţi. Într-un viitor încă şi mai îndepărtat va apare acel chip al pămîntului, pe care iniţiatul îl trăieşte prin trîmbiţe. Astfel iniţiatul face în mod profetic experienţa a ceea ce urmează să se întîmple. Iar iniţiatul în sens creştin face experienţa felului cum impulsul lui Hristos pătrunde şi lucrează mai departe în viaţa pămîntească. După ce s-a arătat cum tot ceea ce ţine prea mult de cele trecătoare pentru a ajunge la adevăratul creştinism a aflat moartea, apare puternicul înger cu cărticica deschisă şi i-o dă lui Ioan (cap.10, 9): „Şi mi-a răspuns: Ia-o şi mănînc-o şi va amărî pîntecele tău, dar în gura ta va fi dulce ca mierea”. Deci cărticica trebuie să fie nu numai *citită* de Ioan, ci asimilată în sine cu totul; el trebuie să se pătrundă de conţinutul ei. La ce ajută întreaga cunoaştere, dacă omul nu se lasă, pe de-a-ntregul, pătruns în mod viu de ea? Înţelepciunea trebuie *trăită*; omul nu trebuie doar să cunoască cele divine, trebuie să se îndumnezeiască. O astfel de înţelepciune, aşa cum se află în carte, face ca natura vremelnică să devină dureroasă: „va amărî pîntecele tău”; dar ea fericeşte cu atît mai mult natura veşnică: „dar în gura ta, ea va fi dulce ca mierea”. - Doar printr-o asemenea iniţiere creştinismul poate deveni o prezenţă pe pămînt. El ucide tot ce ţine de natura trecătoare. „Şi trupurile lor vor zăcea pe uliţele cetăţii celei mari, care se cheamă, duhovniceşte, Sodoma şi Egipt, unde a fost răstignit şi Domnul lor” (11, 8). Cei avuţi aici în vedere sînt mărturisitorii lui Hristos. Aceştia vor fi maltrataţi de către forţele vremelniciei. Ceea ce va fi însă maltratat sînt doar trecătoarele mădulare ale naturii umane, asupra cărora aceste forţe vor fi biruit atunci în adevăratele lor entităţi. Destinul lor va fi astfel o copie a destinului arhetipal al lui Hristos Iisus. „Duhovniceşte, Sodoma şi Egipt” reprezintă un simbol pentru viaţa care stăruie în cele trecătoare şi nu se transformă prin impulsul lui Hristos. Hristos este răstignit *pretutindeni* în natura inferioară. Acolo unde această natură inferioară învinge, totul rămîne mort. Cadavrele oamenilor acoperă pieţele oraşelor. Vor depăşi o asemenea situaţie cei care îl duc la înviere pe Hristos cel răstignit, care aud trîmbiţa celui de-al şaptelea înger: „Împărăţia lumii a ajuns a Domnului nostru şi a Hristosului Său şi va împărăţi în vecii vecilor” (11,15). „Şi s-a deschis templul lui Dumnezeu, cel din cer, şi s-a văzut în templu chivotul legămîntului Său” (11,19). În viziunea

acestor evenimente, pentru iniţiat se reînnoieşte străvechea luptă dintre natura inferioară şi cea *superioară*. Căci toate cele prin care candidatul la iniţiere trebuia să treacă mai întîi trebuie să se repete în cel care umblă pe căile creştine. Aşa cum odinioară Osiris era ameninţat de Typhon cel rău, tot astfel şi acum trebuie învinşi „balaurul cel marc, şarpele cel de demult" (12,9). Femeia, sufletul omenesc, naşte ştiinţa inferioară, care dacă nu se ridică la înţelepciune este o putere potrivnică. Omul trebuie să străbată această ştiinţă inferioară. Aici, în Apocalipsă, această ştiinţă inferioară apare ca „şarpele cel de demult". Dintotdeauna, în orice înţelepciune mistică, şarpele a fost simbolul cunoaşterii. Omul poate fi ademenit de către acest şarpe, de către cunoaştere, dacă nu face ca în sine să se ridice Fiul divin, cel care îi striveşte şarpelui capul. „Şi aruncat a fost balaurul cel mare, şarpele cel de demult, care se cheamă diavol şi satana, cel care înşală toată lumea, aruncat a fost pe pămînt şi îngerii lui aruncaţi au fost cu el" (12,9). Putem deduce din aceste cuvinte ce voia să fie creştinismul. Un nou fel de iniţiere. Ceea ce se realizase în misterii trebuia realizat acum într-o formă nouă. Căci şi în acestea şarpele trebuia învins. Dar acest lucru nu trebuia să se întîmple ca mai înainte. Locul numeroaselor misterii trebuia luat de misteriul unic, misteriul primordial, cel hristic. Iisus, în care Logosul s-a făcut trup, trebuia să fie iniţiatorul unei întregi omeniri. Iar această omenire trebuia să devină propria sa comunitate de mişti. Trebuia să aibă loc nu o separare a celor aleşi, ci o reunire a tuturor. Fiecare om trebuia, pe măsura maturităţii sale, să poată deveni un mist. Solia răsună pentru toţi; cine are urechi s-o audă, acela grăbeşte să-i afle tainele. Glasul inimii trebuie să decidă pentru fiecare în parte. Nu era nevoie ca unul sau altul să fie condus în templele de misterii, ci trebuia ca Cuvîntul să fie rostit către toţi; unul este în stare să-1 audă mai puternic, altul mai puţin. Măsura în care poate fi iniţiat omul este lăsată pe seama daimonului, a îngerului din propriul său piept. Lumea întreagă este un templu de misterii. Să fie fericiţi nu numai aceia care, în temple speciale de misterii, *văd* înfăptuiri minunate, care să le dea o chezăşie pentru cele veşnice, ci „Fericiţi cei care n-au văzut şi au *crezut.*" Se prea poate ca, la început, aceştia să bîjbîie în întuneric, dar, probabil, lumina va ajunge şi la ei. Nimănui nu trebuie să i se ascundă nimic; pentru fiecare drumul trebuie să stea deschis. - În continuare, în Apocalipsă sînt apoi istorisite clar pericolele care-i pîndesc pe creştini din partea anticreştinilor şi cum, cu toate acestea, creştinii vor trebui apoi să învingă. Toţi ceilalţi zei se contopesc într-o unică divinitate creştină: „Şi cetatea nu are trebuinţă de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o şi făclia ei este Mielul" (21, 23). Misteriul „Revelaţiei sf. Ioan" este faptul că misteriile nu trebuie să mai fie închise. „Apoi mi-a zis: Sa nu pecetluieşti cuvintele proorociei acestei cărţi, căci vremea este aproape" (22, 10). - Ceea ce credea autorul Apocalipsei despre legătura Bisericii sale cu vechile Biserici: iată ce a prezentat el. El a voit să se exprime despre misteriile însele într-un misteriu spiritual. Autorul şi-a scris misteriul său pe insula *Patmos*. „Revelaţia" pare s-o fi avut într-o *grotă*. Cele relatate exprimă însuşi caracterul misteric al revelaţiei. - Prin urmare, creştinismul a apărut din misterii. Înţelepciunea sa s-a născut ca un misteriu în însăşi Apocalipsa; dar ca un misteriu care vrea să treacă dincolo de cadrul vechii lumi a misteriilor. Misteriul singular trebuie să devină misteriu universal. - Faptul că aici se spune că tainele misteriilor ar fi fost dezvăluite prin creştinism, iar apoi că trăirea viziunilor spirituale ale apocalipticului este considerată totuşi un misteriu creştin poate apărea ca o contradicţie. Contradicţia se rezolvă de îndată ce reflectăm asupra faptului că tainele vechilor misterii au fost dezvăluite prin evenimentele din Palestina. S-a dezvăluit astfel ceea ce înainte era învăluit în misterii. Noua taină este acum ceea ce a fost introdus în evoluţia cosmică odată cu apariţia lui Hristos. Vechiul iniţiat trăia în lumea spirituală felul cum evoluţia trimitea la încă „ascunsul Hristos"; iniţiatul creştin experiază efectele ascunse ale „Hristosului revelat".

IISUS ŞI FUNDALUL SĂU ISTORIC

În înţelepciunea misteriilor trebuie căutat solul din care a răsărit, dezvoltîndu-se, spiritul creştinismului. Nu era nevoie decît de o extindere considerabilă a convingerii fundamentale că acest spirit ar trebui introdus în *viaţă* într-o măsură mai mare decît s-a petrecut acest lucru prin însăşi fiinţa misteriilor. Dar o asemenea convingere era împărtăşită de cercuri largi. N-avem decît să ne gîndim la modul de viaţă al esenienilor şi terapeuţilor, care au existat cu mult înainte de apariţia creştinismului. Esenienii erau o sectă iudaică închisă în sine care număra, pe timpul lui Hristos, vreo 4.000 de membri. Ei alcătuiau o comunitate care cerea membrilor ei să ducă o viaţă de aşa natură, încît sa dezvolte în adîncul sufletului o sine superioară, determinînd astfel o re-naştere. Cel care candida la primirea în comunitate era supus unui examen sever de verificare a maturităţii sale în vederea pregătirii pentru o viaţă superioară. Cine era primit trebuia să treacă printr-o perioadă de încercare. Trebuia depus un jurămînt solemn, acela de a nu trăda străinilor tainele felului lor de viaţă. Viaţa se preta la înăbuşirea naturii inferioare din om, pentru ca astfel spiritul ce dormitează în el să se trezească. Cel care trăise în sine spiritul pînă la un anumit nivel, acela era înălţat la un grad superior al ordinului şi se bucura de o autoritate corespunzătoare, dobîndită nu prin constrîngere exterioară, ci condiţionată firesc de convingerile fundamentale. - Înrudiţi cu esenienii erau terapeuţii, care locuiau în Egipt. Putem găsi orice informaţie legată de felul de viaţă al acestora într-o scriere a filosofului Filon - *Despre viaţa contemplativă*. (Disputa în legătură cu autenticitatea acestei scrieri trebuie considerată azi ca încheiată, iar presupunerea că Filon a descris într-adevăr viaţa unei comunităţi care a existat cu mult înaintea creştinismului şi pe care el o cunoştea foarte bine trebuie privită ca întemeiată. În legătură cu aceasta, vezi G. R. Mead: *Fragmente eines verschollenen Glaubens*, Leipzig, 1902.) E suficient să ne oprim doar la cîteva pasaje din această scriere, pentru a vedea despre ce este vorba. „Locuinţele membrilor comunităţii sînt din cale afară de simple, oferind doar ocrotirea necesară împotriva arşiţei solare şi a frigului excesiv. Locuinţele nu sînt înghesuite unele în altele ca în oraşe, căci vecinătatea este mai puţin atrăgătoare pentru cel care caută singurătatea; nici nu se află la prea mare depărtare unele de altele, pentru a nu îngreuia legăturile prieteneşti, la care ţin atît de mult, şi pentru a-şi putea acorda cu uşurinţă ajutor în cazul vreunui atac tîlhăresc. În fiecare locuinţă este un spaţiu sfinţit, numit templu sau mănăstire, o încăpere mică, o cameră sau o chilie, în care ei se ocupă de tainele *vieţii superioare*... Ei au, de asemenea, lucrări ale unor scriitori vechi, care le-au îndrumat odinioară şcoala şi le-au lăsat multe lămuriri privitoare la metoda obişnuită în scrierile alegorice... Explicarea scrierilor sfinte este îndreptată la ei spre sensul *mai adînc* al istorisirilor alegorice." - Vedem deci că este vorba de o generalizare a ceea ce era cultivat şi în cercurile mai restrînse ale misteriilor. Numai că o asemenea generalizare atenuează caracterul lor sever. - Comunităţile de esenieni şi terapeuţi marchează trecerea firească de la misterii la creştinism. Dar, din ceea ce era o problemă de sectă, creştinismul voia să facă o problemă a omenirii. In felul acesta, se dădea în mod natural temeiul unei mai ample atenuări a caracterului sever.

Din existenţa unor asemenea secte ne dăm seama în ce măsură era coaptă acea vreme pentru a înţelege taina lui Hristos. În misterii, omul era pregătit în mod artificial pentru ca, pe treapta corespunzătoare, în sufletul său să se deschidă lumea spirituală superioară. În cadrul comunităţii de esenieni sau terapeuţi se căuta, printr-un mod de viaţă corespunzător, maturizarea sufletului în vederea trezirii „omului superior". Un pas mai departe este deci de a ajunge la presimţirea că o individualitate omenească ar putea evolua, în repetate vieţi pămînteşti, spre tot mai înalte şi mai înalte trepte de desăvîrşire. Cine putea întrezări asemenea lucruri putea, de asemenea, şi să presimtă că în Iisus se arătase o individualitate de înaltă spiritualitate. Pe cît de superioară spiritualitatea, pe atît de mare posibilitatea împlinirii

unor lucruri importante. În felul acesta, individualitatea lui Iisus a putut ajunge capabilă să împlinească acea faptă la care *Evangheliile* se referă atît de misterios prin evenimentul botezului lui Ioan şi pe care ele, în felul cum fac acest lucru, o descriu totuşi atît de clar ca pe ceva important. - Personalitatea lui Iisus a devenit capabilă să primească în propriul suflet pe Hristos, Logosul, aşa încît acesta se făcu în ea trup. De la această primire, „Eul" lui Iisus din Nazaret este Hristos, personalitatea exterioară fiind purtătorul Logosului. Evenimentul acesta, prin care „Eul" lui Iisus devine Hristos, este reprezentat prin botezul lui Ioan. În epoca misteriilor, „unirea cu spiritul" era pentru puţini oameni chestiunea candidaţilor la iniţiere. La esenieni, o întreagă comunitate trebuia să se străduiască timp de o viaţă, pentru ca astfel membrii ei să poată ajunge la „unire"; prin evenimentul hristic, în faţa întregii omeniri trebuia pus ceva - tocmai faptele lui Hristos -, aşa încît „unirea" să poată fi o chestiune de cunoaştere aparţinînd întregii omeniri.

DESPRE ESENŢA CREŞTINISMULUI

Influenţa cea mai profundă asupra adepţilor creştinismului trebuia s-o exercite faptul că principiul divin, Cuvîntul, Logosul veşnic nu-i mai întîmpina în întunericul tainic al misteriului, ca spirit doar, ci, dacă vorbeau despre acest Logos, ei erau întotdeauna îndrumaţi spre persoana istorică, omenească a lui Iisus. Înainte, în cadrul realităţii, acest Logos putea fi văzut fiinţînd doar pe diferitele trepte ale desăvîrşirilor umane. Puteau fi observate diferenţele subtile, intime din existenţa spirituală a personalităţii şi se putea vedea în ce mod şi în ce grad era viu Logosul în personalităţile singulare ce căutau iniţierea. Un grad superior de maturitate trebuia considerat drept o treaptă superioară de evoluţie a existenţei spirituale. Treptele premergătoare acestui nivel trebuiau căutate într-o viaţă spirituală încheiată. Iar viaţa prezentă putea fi considerată drept treaptă premergătoare a viitoarelor trepte de evoluţie spirituală. Păstrarea forţei spirituale a sufletului, veşnicia acestei forţe putea fi afirmată, în sensul învăţăturii oculte iudaice (*Cartea Zohar)* astfel: „Nimic în lume nu se pierde, nimic nu cade în deşertăciune, nici măcar cuvintele şi glasul omului; totul îşi are locul şi rostul său". Personalitatea, una, era doar o metamorfoză a sufletului, care se transformă de la personalitate la personalitate. Viaţa singulară a personalităţii intra în discuţie doar ca o verigă de evoluţie dintr-un lanţ ce arată spre înainte şi spre înapoi. - Acest Logos, care se transformă, a fost condus prin creştinism de la personalitatea singulară la personalitatea *unică* a lui Iisus. Ceea ce înainte era împărţit asupra întregii lumi, acum era întrunit într-o singură persoană. Iisus a devenit singurul om-Dumnezeu. *Odată*, în Iisus a fost prezent ceva, ce trebuia să-i apară omului drept cel mai mare ideal cu care, în viitor, prin repetatele sale vieţi, omul o să se unească tot mai mult. Iisus a luat asupra sa îndumnezeirea întregii omeniri. În el era căutat ceea ce înainte putea fi căutat doar în propriul suflet. Din personalitatea omului s-a zmuls ceea ce, pînă atunci, fusese găsit în ea însăşi ca principiu divin, ca principiu veşnic. Şi întreg acest veşnic putea fi privit în Iisus. Nu principiul veşnic din suflet este cel care biruie moartea şi se deşteaptă cîndva, prin forţa sa, ca principiu divin, ci ceea ce era în Iisus, unicul Dumnezeu, va apare şi va deştepta sufletele. De aici rezultă că personalitatea capătă o semnificaţie absolut nouă. I-a fost luat principiul veşnic, nemuritor. A rămas, ca atare, de prisos pentru sine. Dacă nu voiai să tăgăduieşti veşnicia, trebuia să-i atribui chiar acestei personalităţi nemurirea. Credinţa în veşnica transformare a sufletului a fost înlocuită de credinţa nemuririi personale. Această personalitate a dobîndit o infinită importanţă, fiind singurul lucru ce ţinea de om. - De atunci nu mai există nimic între personalitate şi nemărginitul Dumnezeu. Faţă de El trebuie să te aşezi într-un raport nemijlocit. Nu mai erai capabil de îndumnezeire, într-o măsură mai mare sau mai mică; erai un simplu om şi stăteai faţă de Dumnezeu într-un raport nemijlocit, dar exterior. Cel care cunoştea vechea viziune a misteriilor trebuia să simtă acest lucru ca pe o nuanţă absolut nouă în concepţia despre lume. În această situaţie se aflau numeroase personalităţi ale primelor veacuri creştine. Ei cunoşteau metoda misteriilor; dacă voiau să devină creştini, trebuiau să se debaraseze de această metodă veche. Acest lucru a fost de natură să declanşeze în ei cele mai grave lupte sufleteşti. Ei au căutat în cele mai diferite chipuri o împăcare între cele două direcţii ale concepţiei despre lume. Scrierile primelor veacuri creştine oglindesc această luptă. Atît scrierile păgînilor, care erau atraşi de măreţia creştinismului, cît şi cele ale creştinilor, cărora le era greu să renunţe la metoda misteriilor. Încet-încet, creştinismul creşte ridicîndu-se din fiinţa misteriilor. Convingerile creştine sînt expuse sub forma adevărurilor misteriilor, înţelepciunea misteriilor este îmbrăcată în cuvintele creştinismului. Clement Alexandrinul, scriitorul creştin de formaţie păgînă (mort în 217 d.H.), oferă în legătură cu aceasta un exemplu: „De aceea Domnul n-a oprit să se facă bine sîmbăta, ci a îngăduit «celor care pot purta» să ia parte la dumnezeieştile taine şi la acea lumină sfîntă. - La fel Domnul n-a descoperit multora cele care nu erau destinate celor mulţi, ci la puţini pe

care îi ştia că li se cuvine, care puteau să le primească şi să-şi formeze sufletul după ele; acelea sînt tainice ca şi Dumnezeu; ele se încredinţează cuvîntului, nu literei, nu scrisului. - «Dumnezeu a dat Bisericii «pe unii apostoli, pe alţii prooroci, pe alţii evanghelişti, pe alţii păstori şi învăţători, pentru desăvîrşirea sfinţilor, pentru lucrul slujirii, pentru zidirea trupului lui Hristos.»" Personalităţile încearcă în chipul cel mai diferit să afle calea de la concepţiile vechi la cele creştine. Şi cel care crede că se află pe drumul cel drept îi consideră pe ceilalţi eretici. În tot acest timp, Biserica se consolidează tot mai mult ca instituţie exterioară. Pe măsură ce forţa ei creştea, calea pe care - prin hotărîrile sinoadelor, prin stabilire exterioară - o recunoştea ca fiind calea cea dreaptă înlocuia cercetarea personală. Biserica decidea cine se abătuse prea mult de la adevărul divin păzit de ea. Noţiunea de „eretic" se conturează tot mai clar. În primele veacuri ale creştinismului, căutarea căii divine era o chestiune personală într-o măsură mult mai mare decît în veacurile de mai tîrziu. Trebuia străbătut mai întîi un lung drum pentru ca, apoi, convingerea lui Augustin să devină posibilă: „Eu n-aş crede în Evanghelie, dacă mar îndemna la aceasta *autoritatea* bisericii catolice".

Lupta dintre tipul misteric şi cel creştin capătă o reliefare deosebită prin diferitele secte şi scriitori „gnostici". Îi putem considera gnostici pe toţi scriitorii din primele veacuri creştine, care căutau un sens mai adînc, spiritual al învăţăturilor creştine. (O strălucită prezentare a evoluţiei Gnosei [Gnozei] oferă cartea mai sus amintită a lui Mead: *Fragmente eines verschollenen Glaubens*.) Îi înţelegem pe aceşti gnostici, dacă îi considerăm îmbibaţi de vechea înţelepciune a misteriilor şi doritori să pătrundă creştinismul din punctul de vedere al misteriilor. Pentru ei Hristos este Logosul. Ca atare, el este în primul rînd spiritual. Prin esenţa sa primordială, el nu se poate apropia de om din afară. El trebuie deşteptat în suflet. Dar Iisus cel istoric trebuie să aibă o legătură cu acest Logos spiritual. Aceasta era problema gnostică fundamentală. Unul putea s-o rezolve într-un fel, altul în alt fel. Important rămîne faptul că nu pura tradiţie istorică trebuia să ducă la o înţelegere reală a ideii de Hristos, ci înţelepciunea misteriilor sau filosofia neoplatonică, inspirată din acelaşi izvor şi înfloritoare în primele veacuri creştine. Se manifesta încredere în înţelepciunea umană şi se credea că ea ar putea naşte un Hristos, cu care poate fi măsurat Hristosul istoric. Abia în acest fel ar putea fi el înţeles şi privit în lumina cea adevărată.

De un interes deosebit din acest punct de vedere este învăţătura prezentată în cărţile lui *Dionisie Areopagitul*. Fireşte, aceste scrieri vor fi menţionate abia în secolul VI. Important nu este cînd şi unde au fost scrise, ci că ele conţin o prezentare a creştinismului, învelită în întregime în felul de a gîndi al filosofiei neoplatonice şi într-o viziune spirituală a lumii superioare. Aceasta este în orice caz o formă de prezentare, care aparţine primelor veacuri creştine. Pe vremuri, această formă de prezentare se transmitea ca tradiţie orală; tocmai în vremurile mai vechi, ceea ce era mai important *nu* era încredinţat scrierii. Creştinismul prezentat de scrierile areopagitice ar putea fi considerat drept acel creştinism care ar fi reflectat de oglinda concepţiei neoplatonice despre lume. Percepţia sensibilă îi tulbură omului contemplarea spiritului. El trebuie să depăşească cele sensibile. Dar toate conceptele umane sînt extrase cu precădere din observaţia senzorială. Se consideră că există ceea ce observă omul sensibil; ceea ce el nu observă este socotit ca neexistînd. De aceea, dacă omul vrea să-şi deschidă o perspectivă reală spre cele divine, el trebuie să treacă şi dincolo de ceea ce există şi ceea ce nu există, căci şi acestea, provin în concepţia sa din sfera sensibilă. În acest sens, Dumnezeu nu este nici existent, nici ne-existent. El este deasupra existenţei (supraexistent). El nu poate fi deci atins cu mijloacele cunoaşterii obişnuite, care are a face cu ceea ce există. Trebuie să te ridici deasupra ta, deasupra observaţiei tale senzoriale, a logicii tale raţionale şi să afli trecerea spre contemplarea spirituală; atunci poţi privi presimţitor în perspectiva celor divine. - Dar această divinitate supraexistentă a dat naştere temeliei pline de înţelepciune a lumii, a dat naştere Logosului. Acesta poate fi atins şi de forţa inferioară a omului. El îşi manifestă prezenţa în edificiul universului ca Fiu spiritual al lui Dumnezeu; este mediator

între Dumnezeu şi om. El poate fi prezent în om pe diferite trepte; el poate fi realizat de o instituţie pămîntească, în măsura în care ea uneşte într-o ierarhie pe oamenii plini de el în diferite feluri. O asemenea „biserică” este Logosul sensibil-real; iar forţa care trăieşte în ea a trăit în mod personal în Hristosul devenit trup. Prin Iisus, Biserica s-a unit deci cu Dumnezeu, în el îşi are ea vîrful şi sensul.

Era limpede pentru întreaga Gnoză că trebuia să cadă de acord cu ideea personalităţii lui Iisus. Hristos şi Iisus trebuiau puşi într-un anumit raport. Divinitatea îi fusese luată personalităţii omeneşti; într-un fel oarecare, ea trebuia regăsită. Trebuia să existe posibilitatea de a o regăsi în Iisus. Mistul avea a face cu un anumit grad de divinitate din sine şi cu personalitatea sa pămîntesc-sensibilă. Creştinul avea a face cu aceasta şi cu Dumnezeu desăvîrşit, aflat dincolo de tot ceea ce omeneşte poate fi atins. Dacă această concepţie era respectată cu rigurozitate, atunci dispoziţia mistică fundamentală a sufletului putea fi creată numai dacă acestui suflet, în măsura în care el afla în sine spiritualul superior, i se deschide ochiul spiritual, astfel încît asupra acestuia să cadă lumina iradiind de la Hristosul din Iisus. Unirea sufletului cu forţele sale cele mai înalte este în acelaşi timp unire cu Hristosul istoric. Căci mistica este simţire nemijlocită şi sesizare a Divinului în propriul suflet. Dar un Dumnezeu care se înalţă deasupra a tot ce este omenesc nu poate niciodată să sălăşluiască în suflet în adevăratul sens al cuvîntului. Gnoza, ca şi întreaga mistică creştină de mai tîrziu, reprezintă strădania de a face ca, într-un fel oarecare, sufletul să se împărtăşească totuşi nemijlocit din acest Dumnezeu. Aici trebuia să apară mereu o luptă. Nu puteai să găseşti în realitate decît principiul *tău* divin, care este însă unul omenesc-divin, este un principiu divin aflat pe o anumită treaptă de evoluţie. Dar Dumnezeul creştin este totuşi un Dumnezeu anume, desăvîrşit în sine. Puteai găsi în tine forţa de a năzui în sus, spre el; dai nu puteai considera ca ceea ce trăieşti în suflet pe o treaptă oarecare ar fi una cu el. Între ceea ce putea fi recunoscut în suflet şi ceea ce creştinismul desemna ca divin, se căsca o prăpastie. Este prăpastia dintre ştiinţă şi credinţă, dintre cunoaştere şi simţire religioasă. Pentru mistul în sens vechi, această prăpastie nu putea exista. Căci el ştia că nu poate cuprinde Divinul decît treptat şi ştia şi de ce îl poate cuprinde doar astfel. Îi era clar că în acest principiu divin cucerit treptat el îl avea totuşi pe adevăratul, viul principiu divin; şi îi era greu să vorbească despre un principiu divin desăvîrşit, închis. Un asemenea mist nu voia deloc să cunoască pe Dumnezeul desăvîrşit, ci voia să facă experienţa vieţii divine. Voia ca el însuşi să fie îndumnezeit şi nu voia o relaţie exterioară cu divinitatea. Era în natura creştinismului ca mistica sa să nu fie în acest sens lipsită de premize. Misticul creştin vrea să vadă în el însuşi divinitatea, dar el trebuie să privească spre Hristosul istoric aşa cum ochiul fizic priveşte spre Soare; aşa cum ochiul fizic îşi spune: graţie acestui soare voi privi ceea ce pot vedea prin forţele mele; tot astfel mistul creştin spune: îmi înalţ forul meu interior spre divina contemplare; lumina, care îmi mijloceşte o asemenea contemplare, este dată în Hristosul care a apărut. El *este* cel prin care pot urca în mine către Prea-Înaltul. Tocmai aceasta este deosebirea dintre misticii creştini ai Evului Mediu şi miştii vechilor misterii. (Vezi cartea mea: *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens*. Berlin, 1901.)

CREŞTINISMUL ŞI ÎNŢELEPCIUNEA PĂGÎNĂ

În epoca în care şi creştinismul îşi are începuturile, în cadrul culturii păgîne antice apar concepţii despre lume care se prezintă ca o continuare a modului de gîndire platonician şi care pot fi de asemenea considerate drept o înţelepciune a misteriilor interiorizată, spiritualizată. Ele pornesc de la Pilon din Alexandria (25 î.H. - 5O d.H.). La el, procesele care conduc spre Divin apar plasate în chiar interiorul sufletului omenesc. Am putea spune: templul de misterii în care Filon îşi caută consacrarea nu este altul decît propriul său for interior şi înseşi trăirile superioare ale acestuia. El înlocuieşte procedurile săvîrşite în lăcaşurile de misterii prin procese pur spirituale. După părerea lui, contemplarea senzorială şi logica cunoaştere intelectualistă nu conduc spre Divin. Ele au a face doar cu cele trecătoare. Dar există pentru suflet o cale de a se ridica deasupra acestor modalităţi de cunoaştere. Sufletul trebuie să iasă din ceea ce numeşte „Eul" său obişnuit. El trebuie răpit acestui „Eu". Atunci el intră într-o stare de înălţare spirituală, de iluminare, în care nu mai ştie, nu mai gîndeşte şi nu mai cunoaşte în sensul obişnuit. Căci el a crescut împletit strîns cu Divinul, a curs contopindu-se cu acesta. Divinul este trăit ca ceva care nu poate fi format în gînduri şi împărtăşit în concepte. El este *trăit*. Iar cel care îl trăieşte ştie că poate comunica din el doar dacă ajunge să dea cuvintelor viaţă. Lumea este copia acestei entităţi mistice, trăite în cele mai profunde straturi ale sufletului. Ea a luat naştere din Dumnezeul care nu poate fi văzut şi nici gîndit. O imagine nemijlocită a acestei divinităţi este armonia plină de înţelepciune a lumii, căreia îi urmează fenomenele sensibile. Această armonie plină de înţelepciune este chipul spiritual al divinităţii. Este spiritul divin revărsat în lume: raţiunea cosmică, Logosul, vlăstarul sau Fiul lui Dumnezeu. Logosul este mijlocitorul între lumea sensibilă şi Dumnezeul de neimaginat. Pătrunzîndu-se de cunoaştere, omul se uneşte cu Logosul. Logosul se întrupează în el. Personalitatea care a evoluat către spiritualitate este purtătorul Logosului. Deasupra Logosului se află Dumnezeu; dedesubtul Logosului este lumea trecătoare. Omul are menirea de a închide lanţul dintre amîndouă. Ceea ce el trăieşte ca spirit în interiorul său este spiritul cosmic. Asemenea reprezentări ne aduc nemijlocit aminte de modul de gîndire pitagoreic. - În viaţa lăuntrică este căutat sîmburele existenţei. Dar viaţa lăuntrică este conştientă de valoarea sa cosmică. Unui mod de gîndire asemănător celui al lui Filon i se datorează, de fapt, cuvintele lui Augustin: „Noi vedem toate lucrurile care sînt făcute, pentru că ele există; dar ele există, deoarece Dumnezeu le priveşte" . - Iar despre *ceea ce* şi *prin ceea ce* vedem, el adaugă semnificativ: „Şi deoarece ele sînt, le vedem exterior; şi pentru că sînt desăvîrşite, le vedem interior". La Platon există aceeaşi reprezentare fundamentală. Exact ca Platon, Filon a văzut în destinele sufletului omenesc finalul marii drame cosmice, trezirea Dumnezeului fermecat. Faptele lăuntrice ale sufletului el le-a descris cu cuvintele: înţelepciunea din interiorul omului merge „pe căile Tatălui, imitînd, şi alcătuieşte forme privind spre arhetipuri". De aceea, atunci cînd omul alcătuieşte în sine forme, el nu săvîrşeşte o lucrare personală. Aceste forme sînt înţelepciunea veşnică, sînt viaţa cosmică. Aceasta concordă cu concepţia misteriilor despre miturile populare. Mistul caută în mituri sîmburele mai profund al adevărului. Iar ceea ce mistul face cu miturile păgîne, Filon realizează cu relatările mozaice ale creaţiunii. Pentru el, povestirile Vechiului Testament sînt imagini ale unor procese sufleteşti. *Biblia* istoriseşte crearea lumii. Cel care o consideră o prezentare a unor întîmplări exterioare o cunoaşte doar pe jumătate. Desigur, stă scris: „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pămîntul. Şi pămîntul era netocmit şi gol. Întuneric era deasupra adîncului, şi Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor". Dar sensul adevărat, lăuntric al unor asemenea cuvinte trebuie trăit în adîncurile sufletului. Dumnezeu trebuie găsit în interior; atunci apare el ca „strălucire primordială, împrăştiind nenumărate raze, ce pot fi percepute nu prin simţuri, ci numai prin gîndire". Aşa se exprimă Filon. Aproape exact ca în *Biblie* se spune şi la Platon, în *Timeu*:

„Cînd însă Tatăl, care crease Universul, 1-a privit cum prinsese viaţă, cum se mişcase şi devenise o imagine a zeilor veşnici, el a simţit în aceasta mulţumire”. În *Biblie* citim: „Şi a privit Dumnezeu toate cîte a făcut şi iată erau bune foarte”. - A recunoaşte Divinul în sensul *Bibliei* înseamnă, ca şi la Platon şi în înţelepciunea misteriilor, a trăi evoluţia creaţiei ca pe un destin sufletesc propriu. Istoria creaţiei şi istoria sufletului care se îndumnezeieşte se contopesc într-una. Convingerea lui Filon este că relatarea creaţiei după Moise poate fi folosită pentru a scrie istoria sufletului care îl caută pe Dumnezeu. În felul acesta, toate lucrurile din *Biblie* capătă un sens profund simbolic. Filon devine tălmăcitorul acestui sens simbolic. El citeşte *Biblia* ca pe o istorie a sufletului.

Se poate spune că, prin acest mod de a citi *Biblia*, Filon se conforma unei tendinţe caracteristice a epocii, tendinţă născută din înţelepciunea misteriilor. El a dovedit astfel existenţa aceluiaşi mod de tălmăcire a vechilor scrieri cu privire la terapeuţi. „Ei posedă de asemenea lucrări ale unor scriitori vechi, care au călăuzit odinioară şcoala lor şi au lăsat multe lămuriri asupra metodei obişnuite în scrierile *alegorice*... Explicarea acestor scrieri este îndreptată la ei înspre sensul mai adînc al istorisirilor alegorice”. Astfel, intenţia lui Filon era îndreptată spre sensul mai adînc al istorisirilor „alegorice” din Vechiul Testament.

Să ne imaginăm la ce putea să ducă o asemenea tălmăcire. Citim relatarea Genezei şi aflăm în ea nu doar o istorisire exterioară, ci modelul pentru căile pe care trebuie să apuce sufletul ca să ajungă la Divin. Prin urmare, sufletul trebuie să repete în sine, în mod microcosmic, căile lui Dumnezeu, căci numai în aceasta putea să constea năzuinţa sa mistică după înţelepciune. Drama cosmică trebuie să se desfăşoare în fiecare suflet. Viaţa sufletească a înţelepţilor mistici este o *realizare* a modelului dat în relatarea Genezei. Moise n-a scris doar pentru a povesti fapte istorice, ci pentru a arăta în imagini ceea ce sufletul trebuie să ia drept căi, dacă vrea să găsească pe Dumnezeu.

În concepţia despre lume a lui Filon, toate acestea rămîn închise *în lăuntrul* spiritului. Omul trăieşte *în sine* ceea ce Dumnezeu a trăit în lume. Cuvîntul lui Dumnezeu, Logosul, devine eveniment sufletesc. Dumnezeu i-a condus pe evrei din Egipt spre ţara făgăduinţei; el i-a lăsat să treacă prin suferinţe şi lipsuri, pentru a le dărui apoi ţara făgăduinţei. Acesta e procesul exterior. Să-1 trăim interior. Din ţara Egiptului, din lumea trecătoare, prin lipsuri ce conduc la înăbuşirea lumii sensibile, intrăm în ţara făgăduită sufletului, ajungem la cele veşnice. La Filon, totul este proces lăuntric. Dumnezeul care s-a revărsat în lume îşi sărbătoreşte în suflet învierea, dacă Cuvîntul său creator este înţeles şi copiat în suflet Atunci omul a născut în sine, în chip spiritual, pe Dumnezeu, pe Spiritul divin devenit om, Logosul, pe Hristos. În acest sens, pentru Filon şi pentru cei care gîndeau ca el cunoaşterea era o naştere a lui Hristos în cadrul lumii spiritualului. O continuare a acestui mod de gîndire filonian a fost şi concepţia neoplatonică despre lume, care s-a dezvoltat o dată cu creştinismul. Să vedem cum îşi descrie Plotin (204-270 d.H.) trăirile sale spirituale:

„Adeseori, cînd mă trezesc din somnolenţa corporalităţii şi mă întorc către mine părăsind lumea exterioară, mă reculeg şi privesc o minunată frumuseţe; atunci sînt sigur că mă aflu în interiorul părţii mele mai bune; dau dovadă de viaţă adevărată, sînt unit cu Divinul şi, întemeiat în el, dobîndesc forţa de a mă plasa chiar deasupra lumii superioare. Apoi cînd, după această odihnă întru Dumnezeu, cobor iarăşi din contemplarea spirituală către formarea de gînduri, mă întreb cum se face că acum eu cobor şi că sufletul meu, intrînd într-adevăr cîndva în trup, este totuşi în esenţa sa aşa cum tocmai mi se arătase” şi „care poate fi deci temeiul faptului că sufletele îl uită pe Tatăl, pe Dumnezeu şi, în vreme ce ele provin totuşi din lumea cealaltă şi îi aparţin ei, nu ştiu nimic despre ea şi despre ele însele? Începutul răului este pentru ele cutezanţa, pofta devenirii, înstrăinarea de sine şi plăcerea de a-şi aparţine doar lor înşile. Ele au rîvnit la glorificarea de sine şi s-au grăbit în acest sens, apucînd astfel pe o cale greşită şi înaintînd spre căderea totală, iar prin aceasta au pierdut cunoaşterea originii lor din lumea cealaltă, aşa cum copiii, despărţiţi devreme de părinţii lor şi crescuţi în depărtare,

nu ştiu cine sînt ei şi părinţii lor". Evoluţia vieţii, pe care trebuie s-o caute sufletul, este prezentată de Plotin astfel: „împăcată să fie viaţa sa corporală şi tălăzuirea acesteia, împăcat să privească sufletul tot ceea ce îl înconjoară: pămîntul şi marea şi aerul şi cerul însuşi, fără patimă să le privească. Să înveţe a fi atent la felul cum sufletul se revarsă parcă din afară în cosmosul în repaus şi curge, împins şi pătruns de raze din toate părţile; aşa cum razele soarelui luminează un nor întunecat şi îl fac să strălucească la fel ca aurul, tot astfel sufletul, atunci cînd pătrunde în trupul lumii cuprinse de cer, îi dă viaţă şi nemurire."

Rezultă că această concepţie despre lume are o profundă asemănare cu creştinismul. La credincioşii comunităţii lui Iisus se spune: „Ceea ce s-a întîmplat de la început, ceea ce am auzit şi am văzut cu ochii, ceea ce noi înşine am privit, ceea ce mîinile noastre au atins din *Cuvîntul vieţii*... aceea vă vestim"; în sensul neoplatonismului s-ar putea spune astfel: Ceea ce s-a întîmplat de la început, ceea ce nu putem auzi şi vedea: aceasta trebuie s-o trăim spiritual drept Cuvînt al vieţii. - Evoluţia vechii concepţii despre lume se face, aşadar, scindat. Ea duce, pe de o parte, în neoplatonism şi în concepţiile despre lume orientate asemănător, la o idee de Hristos, care se referă la spiritualul pur; pe de altă parte, duce la o contopire a acestei idei de Hristos cu un fenomen istoric, cu personalitatea lui Iisus. Pe scriitorul Evangheliei după Ioan îl putem numi cel care leagă ambele concepţii despre lume. „La început a fost Cuvîntul." Această convingere el o împărtăşeşte cu neoplatonicii. Cuvîntul devine spirit în interiorul sufletului; iată concluzia neoplatonicilor. Cuvîntul s-a făcut trup în Iisus: iată concluzia scriitorului *Evangheliei după Ioan* şi, împreună cu el, a comunităţii creştine. Sensul mai intim al felului cum Cuvîntul a putut deveni trup a fost dat prin întreaga evoluţie a vechilor concepţii despre lume. Platon povesteşte acest lucru într-o notă macrocosmică: Dumnezeu a întins în *formă de cruce* sufletul cosmic pe trupul cosmic. Acest suflet cosmic este Logosul. Dacă este ca Logosul să devină trop, el trebuie să repete în existenţa trupească procesul cosmic al lumii. Trebuie bătut pe cruce şi trebuie să învie. În vechile concepţii despre lume ideea aceasta, cea mai importanta a creştinismului, a fost de mult prefigurată, ca reprezentare spirituală. La „iniţiere" mistul făcea experienţa ei, ca trăire personală. Ca realitate cu valoare pentru lumea întreagă, experienţa ei trebuia s-o facă „Logosul devenit om". Prin urmare, ceea ce era proces misteric în vechea evoluţie a înţelepciunii devine prin creştinism fapt istoric. Astfel, creştinismul a fost împlinirea nu numai a ceea ce preziseseră profeţii evrei, ci a fost şi împlinirea a ceea ce prefiguraseră misteriile. - Crucea de pe Golgota este cultul misteric al Antichităţii concentrat într-un singur fapt. Această cruce ne întîmpină mai întîi în vechile concepţii despre lume; ne întîmpină în cadrul unui eveniment unic, ce trebuie să aibă valoare pentru întreaga omenire în momentul apariţiei creştinismului. Din acest punct de vedere poate fi înţeles elementul mistic din creştinism. Creştinismul ca fapt mistic este o treaptă de evoluţie în procesul de devenire al omenirii; iar evenimentele din misterii şi efectele determinate prin ele sînt pregătirea pentru acest fapt mistic.

AUGUSTIN ŞI BISERICA

Întreaga intensitate a luptei purtate în sufletele adepţilor creştinismului la trecerea de la păgînism la noua religie se relevă în personalitatea lui Augustin (354-430). Urmărim misterios luptele sufleteşti ale lui Origene, Clement Alexandrinul, Grigorie de Nazians, Ieronim şi alţii, atunci cînd vedem cum aceste lupte au ajuns să se potolească în spiritul lui Augustin.

Augustin este o personalitate în care, dintr-o natură pătimaşă, se dezvoltă cele mai profunde necesităţi spirituale. El face experienţa unor reprezentări păgîne şi semicreştine. Este torturat de cele mai teribile îndoieli ce se pot abate asupra unui om, care a încercat neputinţa multor gînduri provocate de interesele spirituale şi a gustat din sentimentul descurajant al întrebării: Poate deci omul să ştie, în general, ceva?

La începutul strădaniei sale, reprezentările lui Augustin erau strîns legate de ceea ce este senzorial trecător. Spiritualul şi-l putea reprezenta doar în imagini sensibile. Atunci cînd a depăşit această treaptă, a resimţit momentul ca pe o eliberare. O descrie în *Mărturisirile* sale: „Şi, fiindcă atunci voiam să cuget despre Dumnezeul meu, nu ştiam să mă gîndesc decît la mase corporale - căci socoteam că nu există nimic care să nu fie aşa - ceea ce era cea mai mare cauză şi aproape singura a greşelilor mele de neînlăturat."

Augustin arată astfel încotro trebuie să se îndrepte omul, care caută adevărata viaţă în spirit. Există gînditori, şi nu sînt puţini, care susţin că în general n-am putea ajunge la o capacitate de reprezentare pură, liberă de orice substanţă sensibilă. Aceşti gînditori confundă ceea ce cred ei că trebuie spus despre propria lor viaţă sufletească cu ceea ce este omeneşte posibil. Adevărul este mai degrabă că la o cunoaştere superioară poţi ajunge abia atunci cînd ai evoluat la o gîndire liberă de orice materie sensibilă; la o viaţă sufletească, ale cărei reprezentări nu mai încetează atunci cînd încetează concretizarea prin impresii senzoriale. Augustin povesteşte cum s-a ridicat el la privirea spirituală. El a întrebat pretutindeni unde este „divinul". „Am întrebat pămîntul, şi mi-a răspuns: «Nu sînt eu» şi cele ce sînt pe pămînt mi-au răspuns acelaşi lucru. Am întrebat marea şi străfundurile şi tîrîtoarele sufletelor vii şi mi-au răspuns: «Nu sîntem Dumnezeul tău, caută deasupra noastră». Am întrebat adierile care suflă şi a zis tot aerul cu locuitorii săi: «Se înşală Anaximenes, eu nu sînt Dumnezeu». Am întrebat cerul, soarele, luna şi stelele şi îmi răspund: «Nici noi nu sîntem Dumnezeul pe care-L cauţi. »"

Şi Augustin a recunoscut că există un singur lucru care îi dă răspuns la întrebarea sa privitoare la divin, şi acesta este sufletul propriu. Acesta a spus: Nici ochiul, nici urechea nu pot să-ţi comunice ceea ce există în mine. Numai eu însumi ţi-o pot spune. Şi ţi-o spun în chip neîndoielnic. „Dacă există forţă vitală în aer sau în foc, de aceasta oamenii ar putea să se îndoiască, dar cine ar vrea să se îndoiască de faptul că el trăieşte, îşi aminteşte, înţelege, vrea, gîndeşte, ştie şi judecă? Dacă se îndoieşte, el trăieşte; îşi aminteşte de ce se îndoieşte; înţelege că se îndoieşte; vrea să se convingă; gîndeşte, ştie că nu ştie nimic; cugetă. Că n-ar trebui să se împace cu nimic în grabă". Lucrurile exterioare nu se opun, dacă le contestăm esenţa şi existenţa. Dar sufletul se opune. El nu s-ar putea îndoi de sine, dacă n-ar exista. Chiar şi prin îndoiala lui el îşi confirmă existenţa. „Existăm şi cunoaştem existenţa noastră şi iubim existenţa şi cunoaşterea noastră: în aceste trei chestiuni nu ne poate nelinişti nici o eroare asemănătoare adevărului, căci nu le cuprindem ca pe nişte lucruri exterioare cu un simţ trupesc". De cele divine omul are parte în măsura în care îşi aduce sufletul în situaţia de a se cunoaşte mai întîi pe sine însuşi ca realitate spirituală, pentru a găsi, ca spirit, calea spre lumea spirituală. Augustin s-a zbătut mult pînă la a recunoaşte acest lucru. Dintr-o asemenea dispoziţie, la popoarele păgîne, personalităţile ce căutau cunoaşterea au fost cuprinse de dorinţa de a bate la porţile misteriilor. În epoca lui Augustin, cu asemenea convingeri puteai deveni creştin. Logosul devenit om, Iisus, a arătat calea pe care trebuie să meargă sufletul,

dacă vrea să ajungă la acel ceva, de care trebuie să vorbească atunci cînd este cu sine însuşi. În anul 385, la Milano, Augustin s-a împărtăşit din învăţătura lui Ambroziu. Toate ezitările lui legate de Vechiul şi Noul Testament au dispărut atunci cînd învăţătorul i-a explicat pasajele cele mai importante nu numai după sensul cuvintelor, ci „îndepărtînd vălul mistic”.

Pentru Augustin, în tradiţia istorică a Evangheliilor şi în comunitatea care păstra această tradiţie era întrupat ceea ce era păzit în misterii. Treptat, el se convinge că „porunca să se *creadă* ceea ce nu se demonstra era modestă şi fără înşelăciune”. El ajunge la reprezentarea: „Cine ar putea fi atît de orbit să spună că Biserica apostolilor nu merită nici o credinţă, ea, care este atît de fidelă şi care este susţinută prin acordul unor fraţi atît de numeroşi care au transmis conştiincios posterităţii scripturile ei, după cum şi ea a menţinut catedrele ei pînă la episcopii din prezent, printr-o succesiune riguros asigurată”. Modul de a gîndi al lui Augustin i-a arătat că, prin evenimentul hristic, pentru sufletul care năzuieşte după spirit s-au ivit alte condiţii decît existaseră înainte. Pentru Augustin nu există nici o îndoială că, prin Hristos Iisus, în lumea istorică exterioară s-a revelat ceea ce căuta mistul prin pregătirea în misterii. Iată una din sentinţele sale semnificative: „Ceea ce se numeşte în prezent religie creştină exista încă la cei vechi şi n-a lipsit la începuturile neamului omenesc, pînă cînd s-a arătat în trup Hristos, de la care adevărata religie, ce existase şi mai înainte, a primit numele de creştină”. Pentru un asemenea mod de reprezentare erau posibile două căi. Una este cea care îşi spune: dacă sufletul omenesc dezvoltă în sine acele forţe, prin care el ajunge la cunoaşterea sinelui adevărat, atunci, dacă merge destul de departe, va ajunge şi la cunoaşterea lui Hristos şi a tot ceea ce este în legătură cu acesta. Aceasta ar fi o cunoaştere misterică îmbogăţită prin evenimentul hristic. - Cealaltă cale este cea pe care a mers, într-adevăr, Augustin şi datorită căreia el a devenit pentru urmaşii săi un mare model. Ea constă în a încheia, la un anumit punct, dezvoltarea propriilor forţe sufleteşti şi a extrage reprezentările legate de evenimentul hristic din însemnările scrise şi din tradiţiile orale asupra acestui eveniment. Prima cale a fost respinsă de Augustin care o considera izvorîtă din mîndria sufletului, cea de-a doua îi părea a fi calea dreptei smerenii. Celor care vor să meargă pe prima cale, el le spune următoarele: „Aţi putea găsi într-adevăr pacea, dar pentru aceasta este necesară smerenia, care se împacă atît de greu cu cerbicia voastră”. El resimţea însă într-o fericire lăuntrică nemărginită faptul că, de la „apariţia lui Hristos în trup”, se putea spune: la trăirea spiritualului poate ajunge orice suflet, care, căutînd în sine însuşi, merge atît de departe cît poate el merge şi apoi, pentru a ajunge la cele supreme, poate avea *încredere* în ceea ce afirmă despre Hristos şi revelaţia Sa tradiţiile scrise şi orale ale comunităţii creştine. Despre toate acestea el spune următoarele: „Ce fel de încîntare şi ce fel de plăcere de durată a binelui suprem şi adevărat se oferă acum, ce fel de seninătate, ce fel de adiere a veşniciei, cum s-o spun eu? Au spus acest lucru, atît cît putea fi el spus, acele suflete mari incomparabile, despre care credem că au văzut şi încă văd... Ajungem la în punct în care recunoaştem cît de adevărat este ceea ce ni s-a poruncit să credem şi cît de bine şi mîntuitor am fost crescuţi la mama noastră, biserica, şi de ce folos a fost acel lapte, pe care apostolul Pavel 1-a dat de băut celor mici...” (Nu intră în spaţiul acestei scrieri luarea în consideraţie a ceea ce se dezvoltă din celălalt mod de reprezentare posibil, ceea ce se dezvoltă din cunoaşterea misterică îmbogăţită cu evenimentul hristic. Prezentarea acestui luau se află în schiţa mea despre o „Geheimwissenchaft”.) - Dacă în vremurile precreştine omul care voia să caute temeliile spirituale ale existenţei trebuia îndrumat pe calea misteriilor, Augustin putea spune şi acelor suflete care nu puteau merge prin ele însele pe un astfel de drum: Înaintaţi în *cunoaştere* atît cît se poate înainta cu forţele voastre omeneşti; de acolo vă duce apoi mai departe *încrederea*, credinţa în regiunile spirituale superioare. - Acum nu mai era de făcut decît un singur pas mai departe pentru a spune: rezidă în esenţa sufletului omenesc ca prin propriile lui forţe el să ajungă doar pînă la o anumită treaptă a cunoaşterii; de acolo, sufletul ar putea merge mai departe doar prin încredere, prin credinţa în tradiţia scrisă şi orală. Acest pas a fost făcut prin

acel curent spiritual, care a atribuit *cunoaşterii naturale* un domeniu precis, dincolo de care sufletul nu se poate ridica prin sine însuşi; din tot ceea ce se afla dincolo de acest domeniu, acest curent a făcut obiect al *credinţei* care trebuie să se întemeieze pe tradiţia scrisă şi orală, pe încrederea în purtătorii ei. Cel mai mare dascăl al Bisericii - *Toma d'Aquino* (1225-1274) - a exprimat această doctrină în scrierile sale în modul cel mai felurit. Cunoaşterea omenească poate ajunge pînă acolo unde a ajuns Augustin prin cunoaşterea de sine, pînă la certitudinea Divinului. Esenţa acestui Divin şi relaţia lui cu lumea constituie atunci pentru el teologia revelată, inaccesibilă cunoaşterii omeneşti, teologia care, ca şi conţinutul de credinţă, este deasupra oricărei cunoaşteri.

Acest punct de vedere poate fi urmărit formal în apariţia sa în concepţia despre lume a lui *Johannes Scotus Erigena,* care a trăit în secolul al IX-lea la curtea lui Carol cel Pleşuv şi care, în modul cel mai natural, face legătura între primele epoci ale creştinismului şi punctele de vedere ale lui Toma d'Aquino. Concepţia sa despre lume este orientată în sensul neoplatonismului. Învăţăturile lui Dionisie Areopagitul au fost dezvoltate de Scotus în opera sa despre „împărţirea naturii”. Aceasta era o doctrină care, pornind de la Dumnezeu, aflat mai presus de orice element senzorial-trecător, deduce din acesta lumea. Omul este cuprins în evoluţia tuturor fiinţelor către acest Dumnezeu, care ajunge la sfîrşit ceea ce era la început. Totul cade iarăşi înapoi în divinitatea trecută prin procesul cosmic şi, în cele din urmă, desăvîrşită. Dar, pentru a ajunge acolo, omul trebuie să găsească drumul către Logosul devenit trup. La Erigena, această idee duce la o alta: ceea ce este cuprins în scripturile ce relatează despre acest Logos conduce, ca şi conţinut de credinţă, la mîntuire. Raţiunea şi autoritatea scrisului, *credinţa* şi *cunoaşterea* stau alături. Una n-o contrazice pe cealaltă; dar credinţa trebuie să ducă acolo unde cunoaşterea nu poate aproape niciodată să se ridice prin sine însăşi.

*
* *

Ceea ce în sensul misteriilor trebuia tăinuit mulţimii, *cunoaşterea* veşnicului, a devenit pentru acest mod de reprezentare, prin felul creştin de a gîndi, *conţinut de credinţă*, conţinut care, potrivit naturii sale, se referă la ceva inaccesibil simplei cunoaşteri. Mistul precreştin era convins că lui îi este rezervată cunoaşterea divinului, iar poporului - credinţa în imagini. Convingerea creştinismului era că, prin revelaţia sa, Dumnezeu a dezvăluit omului înţelepciunea; prin cunoaşterea sa, omului îi parvine o copie a revelaţiei divine. Înţelepciunea misteriilor este o plantă de seră, revelată cîtorva, maturi pentru a o primi; înţelepciunea creştină este un misteriu care ca şi cunoaştere nu este nimănui dezvăluită, dar ca şi conţinut de credinţă este dezvăluită tuturor. În creştinism a continuat să fie valabil punctul de vedere din misterii. Dar a continuat într-o formă preschimbată. Nu individul deosebit, ci toţi trebuiau să aibă parte de adevăr. Dar trebuia ca, de la un anume punct, să îţi dai seama că cunoaşterea este incapabilă de a merge mai departe şi să te înalţi apoi la credinţă. Creştinismul aduce conţinutul evoluţiei cu caracter misteric din întunericul templului la lumina clară a zilei. *Una* din direcţiile spirituale din cadrul creştinismului caracterizate mai sus conducea la ideea că acest conţinut trebuie să rămînă în forma *credinţei*.